ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LXIII

1994

ROMAE

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1994: pro Italia Lit. 50.000, extra Italiam U.S. $ 50.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 Roma, Italia - c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000	vel	U.S.	$ 20.00
» LI-LIV (1982-1985)	» 30.000	»	»	$ 30.00
» LV-LVIII (1986-1989)	» 35.000	»	»	$ 30.00
» LIX-LXI (1990-1992)	» 40.000	»	»	$ 40.00
» LXII (1993)	» 50.000	»	»	$ 50.00
Index Generalis:				
Vol. I-XX (1932-1951)	Lit. 15.000	vel	U.S.	$ 10.00
» XXI-XXX (1952-1961)	» 20.000	»	»	$ 15.00
» XXXI-L (1962-1981)	» 30.000	»	»	$ 19.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.


ARCHIVUM ROMANUM SOC. JESU
IHS

ÍÑIGO LÓPEZ DE LOYOLA: PROBABLE ESTANCIA EN SEVILLA (1508 Y 1511) Y SU REFLEJO EN LOS EJERCICIOS

FRANCISCO DE BORJA DE MEDINA, S.I. - Roma.

INTRODUCCIÓN

Entre los muchos estudios que ha merecido la figura de Ignacio de Loyola, abundan los relativos a las influencias que ejercieron, o pudieron haber ejercido, las lecturas en su carácter, ideas, actitudes, ropaje imaginativo de su lenguaje. Entre otros, se han realizado excelentes trabajos sobre las obras que posiblemente pudo tener a mano, aunque no consta que las leyera[1].

Con todo, convendría insistir también en la experiencia personal histórica de Íñigo previa a la conversión, que dejó, sin duda, una huella mucho más profunda en su carácter y mentalidad que las meras lecturas que «serían pocas y de puro entretenimiento», como observa R. García Villoslada[2]

Los estudios recientes de L. Fernández Martín y R. García Mateo han puesto de manifiesto la formación cortesano-caballeresca de Íñigo, durante los años de Arévalo, de 1506 a 1517, y su preparación teórica y práctica para la administración de Castilla, junto al contador mayor y consejero real, Juan Velázquez de Cuéllar, lo que supone un positivo avance en la historiografía ignaciana de este periodo[3]

---

[1] Citamos dos autores a quienes prácticamente siguen los posteriores: P. DE LETURIA *El Gentilhombre Íñigo López de Loyola* (Madrid 1949) y F. GONZÁLEZ OLMEDO *Introducción a la Vida de San Ignacio de Loyola* (Madrid 1944). Y más recientemente, L. FERNÁNDEZ MARTÍN *I. El hogar donde Íñigo se hizo hombre. 1506-1517* en *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla* (Valladolid 1981), pp. 17-121, con nuevas e interesantes aportaciones documentales sobre la biblioteca de la familia Velázquez de Cuéllar, 76-80.

[2] R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986) (= Biblioteca de Autores Cristianos [BAC] Maior 27) 91 (en adelante VILLOSLADA *Nueva Biografía*). Por el testimonio de Íñigo, consta de su lectura del Amadís de Gaula, pero insinúa haber leído otros libros semejantes: *Autobiografía* I, nº 5 y II, nº 17. *Fontes narr.* 1, 370 386.

[3] Además de la obra citada de L. FERNÁNDEZ MARTÍN, fundamental para este periodo formativo de Íñigo, véanse los dos artículos de R. GARCÍA MATEO publicados en la revista MANRESA: *La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad* 58 (1986) 375-383 y *Formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad* 59 (1987) 279-288. Han sido reproducidos en la obra de conjunto *Ignacio de Loyola en Castilla* (Valladolid 1989) 103-114 129-141 respectivamente. Últimamente GARCÍA MATEO ha recogido y ampliado los datos de sus estudios anteriores en *El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola* AHSI 60 (1991)

Importa proseguir en esa línea y profundizar aún más en el mundo de las relaciones interpersonales y ambientales de Íñigo para lograr una mejor comprensión de esa etapa de su experiencia vital de la que apenas se conservan noticias. Hay constancia documental de la presencia física de Ignacio de Loyola en los territorios de Castilla, Navarra y Corona de Aragón, pero no en los de Andalucía, región de características peculiares, por su historia, su configuración y su idiosincrasia. Existen indicios para suponer, con fundamento, que Ignacio estuvo también en Andalucía antes de su conversión: en 1508 y 1511.

Es sintomático que uno de los primeros pensamientos de Íñigo de Loyola en la primera etapa después de su conversión se dirigió hacia Sevilla: a la Cartuja de Santa María de las Cuevas donde pensó recluirse de por vida. Interesa penetrar en el significado de esta preferencia de Íñigo por la cartuja sevillana, opción en la que confluyen, sin duda, motivaciones de diversa índole.

Es verdad que Sevilla, en ese momento histórico, como Puerto y Puerta de las Indias recién descubiertas y centro de su comercio, tenía una trascendencia única en Europa y un poder de atracción que no pudo estar ausente del pensamiento de Íñigo. Así como tampoco la importancia de Las Cuevas en sí misma considerada, de la que trataré después, y la circunstancia, conocida por todos, de reposar en su Iglesia, desde 1509, los restos de Cristóbal Colón, vinculado en la última etapa de su vida a los cartujos sevillanos.

Por otra parte, no se puede prescindir de motivos más personales, como sería el conocimiento inmediato de Las Cuevas y de Sevilla. La preocupación de Íñigo por ocultar su personalidad, expresado en la frase «sin decir quién era para que en menos le tuviesen» (*Autobiografía* I, 12), indicaría que era conocido en el ambiente sevillano, como explicaré en su lugar.

Conviene tomar en cuenta este supuesto como hipótesis de trabajo ya que, la posible estancia de Íñigo en Andalucía y, en concreto, en Sevilla, en un contexto histórico y en un espacio determinados es importante para conocer mejor la juventud de Íñigo y su desarrollo humano. No se debe infravalorar el influjo que ejerce en ese desarrollo el medio geográfico, entendido en su sentido más amplio que incluye no sólo el ambiente físico, el clima y el paisaje sino también el contacto con el carácter, el temperamento y los modos de vida del grupo humano que disfruta y transforma ese medio. El conocimiento y la experiencia de diversos medios ambientales enriquecen la personalidad.

Pero es el contexto histórico en que se realizó esa posible visita de Íñigo a Sevilla, con sus contenidos religiosos, políticos y socioeconómicos, el que habría contribuido a generar una experiencia que explicaría ciertos trazos de su personalidad, revelados en el proceso de su maduración espiritual y humana y en diversos aspectos de su mentalidad y actitudes.

Entre otros aspectos, la expresión literaria de algunos de los grandes temas de Ejercicios Espirituales, por ejemplo, el llamamiento del Rey Temporal, la

5-28. A estos trabajos hay que añadir el de J. ITURRIOZ *Años juveniles de S. Ignacio en Arévalo (1506-1517)* en *Ignacio de Loyola en Castilla 45-71*. Para los datos biográficos y la personalidad de Velázquez de Cuéllar: FERNÁNDEZ MARTÍN *El hogar...* en *Los años juveniles...* 23-33.

composición de lugar de la contemplación de la Encarnación y las meditaciones de Dos Banderas y Tres binarios de hombres, tendrían su explicación más obvia a nivel vivencial más que intelectual, en el contexto de una experiencia andaluza y, en concreto, sevillana, vivida posiblemente por Íñigo en estos años. Esto estaría más acorde con su modo de ser, hombre de experiencias y realidades y no simplemente de recuerdos y fantasías, aunque fueran nacidas de lecturas caballerescas.

Por ello es necesario, ante todo, intentar determinar, del modo más exacto posible, el tipo de servicio que Íñigo pudo desempeñar en la corte del Rey Católico, de cuyo hecho consta por el propio testimonio de Íñigo y en cuyo contexto se realizaría su visita a Andalucía y a Sevilla.

I. «CUANDO ÉL SERVÍA EN LA CORTE DEL REY CATÓLICO» (*Autobiografía* V, nº 53)

1. *En el séquito del contador Juan Velázquez de Cuéllar*

Ignacio mismo afirma que estuvo al servicio del contador mayor, Juan Velázquez de Cuéllar[4], y que sirvió en la corte del Rey Católico[5]. Doble afirmación que corrobora el otrora paje de Velázquez, el arevalense Alonso de Montalvo, amigo de Íñigo:

> «Íñigo de Loyola [...] estuvo en casa del dicho contador, unas veces en la corte y otras en Arévalo, hasta que el dicho contador murió sin poderle dejar acomodado como deseaba»[6].

Se interpretan estas afirmaciones quizás en un sentido demasiado restringido, identificando el servicio en la corte con la asistencia a la persona del Rey. Da la impresión de que todo gira en torno a la función de paje que ejercían los hijos de Velázquez y no Íñigo. Se intenta atribuir a éste, tanto en las visitas reales a Arévalo como en la corte, las mismas funciones de los otros, aunque no de modo oficial sino oficioso. Se olvida quizás, por otra parte, lo que observa Jerónimo Nadal, uno de sus colaboradores íntimos, que Íñigo ha pasado de la niñez a la adolescencia en Loyola antes de partir para Arévalo, a sus 15 ó 16 años. Por ello, no sería apropiado aplicarle el apelativo de «el niño Íñigo» en este tiempo[7].

---

[4] Ignacio a Mercado. Roma, [octubre 1548]. *Epp. Ign.* 1, 705.

[5] *Autobiografía* V, nº 53. *Fontes narr.* 1, 434.

[6] *Historia del collegio de Arévalo* en PEDRO DE GUZMÁN, *Historia de la ... provincia de Castilla. Ibidem.* 3, 463. véase infra nota 21.

[7] Lo afirma Jerónimo Nadal hablando de sus virtudes naturales: «*Pueritiam domi egit* sub parentum ac pedagogi cura pie ac nobiliter educatus, iam inde eximiae ius indoles dignosci atque enitere coepit ... *Exacta pueritia,* usque ad annum aetatis suae XXVI, haec dona contulit ad humanam gloriam principumque gratiam conciliandam» *Apologia contra censuram Facultatis Theologiae Parisiensis, 1557 Fontes narr.* 2, 62-63. Por otra parte, no hay que minusvalorar esta edad. A los 14 años se podía ser testigo y, a los 16 ó 17, estar comprendido en el llamamiento real para la guerra: a esta edad los huérfanos de caballeros debían acreditar su condición social para conservarla y gozar de los privilegios, así como soportar las cargas anejas, entre ellas, mantener caballo y armas, acudir a los alardes y servir, en persona, al rey en la guerra. M.A. LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista del reino de Granada* (Granada 1987) 133 135.

Hay mucho más detrás de la afirmación de Íñigo respecto a su servicio en la corte del Rey Católico que el mero recuerdo de una visión juvenil del mundo cortesano, consistente en servir a la mesa a las personas reales, darles aguamanos, ayudar a montar y a cambiar de ropa, asistir a brillantes jornadas. Y, mucho menos, el recuerdo del estudio de las artes liberales bajo maestros acomodados - estudios que, como él mismo confesó a Pedro de Ribadeneira, sólo hizo, y con trabajo, después de su conversión - o de la música, a la que sí era aficionado[8].

Una cosa parece clara, y Ribadeneira lo afirma desmintiendo a Gian Piero Maffei:

> «[Íñigo] no fue paje del Rey Católico sino de Hernán [sic] Velázquez, su contador mayor [...] y ay oy muchos que lo saben, y algunos que se acuerdan dello»[9].

La función de Íñigo en Arévalo consistía en la vinculación a la persona de Velázquez como a señor, a cuyo servicio inmediato se encontraba. Este es el sentido de paje al tiempo que se escribían estas palabras: «comúnmente ... el muchacho que sirve algún señor» (Corarrubias) y, por ello, como el mismo Íñigo reconocerá años adelante, inferior también a los hijos del Contador, que gozaban, además, de la calidad de pajes del rey.

Por otro lado, el concepto de Corte era mucho más que el palacio del rey: significaba preferentemente los oficiales y los órganos de la Corona que estaban junto al rey. Una cosa es no ser paje en el palacio del rey y otra no estar integrado en la comitiva real al servicio de los magnates de la alta administración de la Monarquía. Y hacia esto apunta la posición de Íñigo en ese tiempo: miembro del séquito de uno de los dos contadores mayores de Hacienda de Castilla, puesto de los más relevantes de la administración real castellana[10].

2. *La Contaduría Mayor de Hacienda de Castilla*

La gestión de la Hacienda de Castilla corría a cargo de los Contadores Mayores y de las Contadurías. Durante las Cortes de Madrigal (1476), los Reyes Católicos promulgaron (27 abril) unas ordenanzas para la Contaduría Mayor de

---

8 FERNÁNDEZ MARTÍN, *El hogar* en *Los años juveniles* 44-46. Villoslada, *Nueva Biografía,* 80. Respecto al estudio, según recuerda P. DE RIBADENEIRA, el mismo Íñigo diría de sí que «con no ser tirado al estudio de la afición, antes *grandemente siéndole cuesta arriba*, por sola la intención de servir a Dios estudió doze años» *Dichos y hechos de N.P. Ignacio. Fontes narr.* 2, 473. Los que le conocieron afirman su falta de *letras*, es decir de estudios de latinidad y humanidades, o de otros universitarios, antes de su conversión, así como su diligencia posterior en estos estudios, primero en España y, luego, en París. Afirma J. Nadal: «Cum igitur animo rudis, prorsus nihil, nisi scribere novisset, primum in Hispaniis, deinde etiam Parrhisiis, diligentissime coepit incumbere studiis». *Adhortationes in Collegio Romano 2 et 4 Ianuarii 1557. Ibidem* 6. Lo mismo Polanco: «sin letras, aunque de mucho ingenio y prudencia natural». *Informatio de Instituto Societatis Iesu. De la origen de la Compañía. Ibidem,* [4] 307.

9 «Ribadeneyrae observationes» *Fontes narr.* 3, 217.

10 GARCÍA MATEO, *Los oficios de la Contaduría y la formación de Íñigo* en *Formación administrativa de Ignacio de Loyola* ... en *Ignacio de Loyola en Castilla* 136-138, basa su estudio en las ordenanzas de Juan II (1436), pero véase párrafo siguiente.

Hacienda. Se redujeron los contadores mayores a dos por cada Contaduría: la de Hacienda y la de Cuentas y se fijaron los aranceles por el despacho de documentos.

A partir de 1476, la organización de la Contaduría se fue perfilando mediante sucesivas ordenanzas e instrucciones reales dictando normas para el mejor despacho de los asuntos de la Real Hacienda, con el fin de dotar de una mayor eficacia a su gestión y suprimir los abusos y corruptelas de los oficiales en el desempeño de sus funciones que entorpecían la buena administración hacendística[11].

Sólo conociendo bien la constitución de la Contaduría al tiempo que Íñigo servía en la corte del Rey Católico (es decir antes de la creación del Consejo de Hacienda en 1523), es posible proseguir la investigación acerca de la posición de Íñigo en la casa de Velázquez y en la corte de Fernando.

Como he apuntado, la Contaduría estaba estructurada en dos: la Contaduría de Hacienda y la Contaduría de Cuentas, a las que servía un juzgado.

La Contaduría Mayor de Hacienda, constaba de dos Contadores Mayores y sus lugartenientes, un asesor letrado y diez y seis contadores de libros, u oficiales de Contadores, llamados contadores menores. Cada contador mayor contaba con un contador menor en cada uno de los ocho oficios o despachos en que estaba dividida la Contaduría de Hacienda. Los oficios, o despachos, tomaban su denominación de los tipos de asuntos de que se encargaba: sueldo, tierras, acostamientos, mercedes, quitaciones, rentas, relaciones y extraordinario.

Con la Contaduría de Hacienda tenían relación los oficios del Escribano Mayor de rentas (al frente de la Escribanía de rentas), Mayordomo mayor, Canciller mayor, notario y el oficio de las confirmaciones de los privilegios.

La Contaduría Mayor de Cuentas estaba compuesta, como la de Hacienda, por dos Contadores Mayores de Cuentas, sus lugartenientes y un asesor letrado, pero sólo contaba con dos contadores de libros y otros dos de resultas.

Entre los oficiales del juzgado de la Contaduría, estaban los escribanos de contadores, escribanos de Cámara y un relator.

---

[11] *Ordenanzas Reales de Castilla recopiladas y compuestas por el Doctor Alonso Díaz de Montalvo* ley I, tit. II, lib. VI: *De los Contadores mayores* en *Los códigos españoles concordados y anotados* t. VI, (Madrid 1849) 427. cfr. *Recopilación de las Leyes del Reino. Tercera Parte* (Madrid 1640) ley I, tit. I, lib. IX. Para la organización de la Hacienda en Castilla al tiempo en que Íñigo servía en la corte del Rey Católico, véase T. García-Cuenca Ariati, *El Consejo de Hacienda (1476-1803)* en *La economía española al final del Antiguo Régimen. IV. Instituciones* (Madrid 1982) 403-500, 406-414; F. Tomás y Valiente, *Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo Régimen.* (Madrid 1982) 85-92. Y más recientemente E. Hernández Esteve, *Contribución al estudio de las Ordenanzas de los Reyes Católicos sobre la Contaduría Mayor de Hacienda y sus oficios* (en adelante Hernández Esteve, *Contribución*). Banco de España. Servicio de Estudio. Estudios de Historia Económica, nº 16 - 1988. Hasta 1494 no se redujeron a dos los contadores mayores. Muerto el contador mayor Rodrigo de Ulloa, en Valladolid (22 enero 1494), no se cubrió su vacante. Quedaron sólo Gutierre de Cárdenas, Comendador mayor de León, de la Orden de Santiago, y Juan Chacón, adelantado mayor de Murcia. Con esta ocasión los Reyes promulgaron, en 1494, otras ordenanzas para ajustar la contaduría a la nueva situación. Hernández Esteve, *Contribución...* 19 89-95 y *Apéndice* 6, 226-230. En el presente estado de la investigación, quedan aún puntos por aclarar en el proceso de la organización de la Contaduría y en la constitución de su planta, funcionamiento y despacho de la administración financiera. *Ibidem* 20-21.

La Contaduría Mayor de Hacienda, tenía como finalidad específica la administración de las rentas reales ordinarias; es decir, la administración hacendística central. Tenía funciones administrativas y ejecutivas, así como judiciales en todos los pleitos y querellas originadas en el desarrollo de la gestión hacendaistica.

La Contaduría Mayor de Cuentas tenía a su cargo la fiscalización y comprobación de la gestión de las rentas reales en todas sus etapas, y garantizaba la correcta actuación de los comisionados para la recaudación y distribución de los bienes de la Corona, convocándolos para que rindieran cuentas.

La relación entre ambas Contadurías y sus respectivos Contadores Mayores se regulaba por las Ordenanzas de 1500, que completaban las anteriores y estaban dirigidas principalmente al control de la recaudación y libranza de las rentas reales. Las funciones de la Contaduría Mayor de Cuentas se asemejaban a las de una intervención general y Tribunal de Cuentas.

Los contadores mayores de Hacienda dirigían el despacho de la Hacienda real, nombraban los funcionarios de la Contaduraía, dictaban las providencias para la cobranza y distribución de las rentas, refrendaban las provisiones, libranzas y receptorías, resolvían, con la ayuda del asesor letrado, los pleitos originados en la gestión de la Hacienda. La Contaduría de Hacienda actuaba como cuerpo colegiado a nivel de las decisiones, y tenía asignada, como he indicado, la triple función ejecutiva, administrativa y judicial.

El cumplimiento de las órdenes de los contadores mayores, la expedición de los documentos, las gestiones anejas a la cobranza, administración y libranza, o distribución, de las rentas reales, corrían por cuenta de los contadores menores, de los que unos estaban encargados de la recaudación (cargo) y otros de la distribución (data) de las rentas.

Como cuerpo colegiado, todos los días, por la mañana, excepto domingos y fiestas de guardar, los contadores mayores, o sus lugartenientes, y los menores con sus oficiales y lugartenientes de mayordomo, debían reunirse, en audiencia, en casa de uno de los contadores menores por turno semanal.

Los días y horas en que se juntaba el Consejo Real, martes y viernes, los contadores mayores y menores debían reunirse, por la tarde, en audiencia, en la misma posada real, para despachar los asuntos de su competencia y señalar las cartas de merced y justicia sujetas a la firma real. Fuera de las audiencias, los contadores no debían señalar ningún documento por su cuenta. En caso de que los contadores mayores no pudieran tener la audiencia, debían ser sustituidos por sus lugartenientes.

Unas Ordenanzas de hacia 1500 (ciertamente posteriores a 1497) disponían que los contadores mayores y sus lugartenientes, el mayordomo y sus oficiales tuvieran sus audiencias en la misma posada real o en una casa cercana, a donde debían acudir el escribano de rentas y los oficiales de relaciones, rentas, acostamientos y mercedes, así como los otros que fueran menester, con sus libros, para el despacho de las audiencias. Los oficiales debían aposentarse en un mismo barrio en casas vecinas unos de otros[12].

Por su importancia, el cargo de Contador Mayor de Hacienda se solía proveer en personajes influyentes. A la muerte de Isabel la Católica (1504), los contadores mayores

---

[12] *Ordenanzas Reales de Castilla* ... ley II, tit. II, lib. VI: *De las ordenanzas, y tasas que deben guardar los Contadores mayores, y sus oficiales* en *Los códigos españoles* ... VI, 427; *Recopilación de las Leyes del Reino. Tercera Parte*, leyes IX-X, tit. I, lib. IX. cfr. A. DE LA PLAZA BORES, *La Hacienda de la Corona de Castilla: Instituciones y Documentos* en *Guía del investigador*. Archivo General de Simancas (3ª ed.) 1986, 217-218 245-246. HERNÁNDEZ ESTEVE, *Contribución* 126 151-154, *Apéndice* 8, Ordenanzas posteriores a 1497, arts. 2 y 35, 235-236 242. *Apéndice* 9, Ordenanzas de 1500, 254-258.

de Hacienda eran el comendador de Montiel, Gonzalo Chacón (desde 29 julio 1503), y el consejero real, Antonio de Fonseca (desde 11 octubre 1503)[13].

Con el advenimiento de Juana y Felipe (1506), ocupó este empleo Juan Velázquez de Cuéllar, su contador mayor cuando aún eran Príncipes después de haberlo sido del Príncipe Don Juan. Fonseca, malquisto del partido felipista, fue sustituido por Don Juan Manuel y Juan de Luxemburgo, señor de Ville[14]. El retorno al número de tres contadores mayores, práctica anterior a Madrigal, se consideró «contra la ley del Reino». Con la vuelta del Rey Católico, Fonseca ocupó, de nuevo, su cargo hasta el fin de sus días[15].

Los contadores mayores eran, en frase de Lucio Marineo Sículo, «señores absolutos» en la dirección y manejo de la Hacienda real castellana. Pero progresivamente los contadores mayores titulares fueron descargando la mayor parte de sus funciones administrativas en lugartenientes, nombrados por ellos mismos. Apenas hay constancia de su presencia en el despacho ni de su labor burocrática. La acumulación de prebendas y el servicio de los reyes en otras esferas de poder eran causas, entre otras, de este absentismo. Por ello, a pesar de la insistencia de los mismos reyes en urgir la incompatibilidad de oficios, exigiendo a aquellos que tuvieran varios oficios en la casa real que se contentaran con uno solo y que sirvieran bien el propio oficio en la Contaduría; y a pesar de la reiterada prohibición a los titulares de nombrar, sin permiso real previo presentado en el Consejo Real, oficiales o lugartenientes que los sustituyeran, los Reyes Católicos optaron, en la práctica, por institucionalizar el nombramiento y la función de los lugartenientes. De hecho las Ordenanzas de hacia 1500, citadas arriba, están dirigidas

---

[13] *Ibidem* 86. Gonzalo Chacón había sido Contador mayor de Hacienda desde 21 diciembre 1474 hasta 1488 en que renunció en su hijo Juan, adelantado de Murcia. A la muerte de éste en 1503, la reina lo nombró, de nuevo, para el cargo en la fecha indicada.

Antonio de Fonseca († 23 agosto 1532), III señor de Coca y Alaejos, era hijo de Hernando de Fonseca y Ulloa, II señor de Coca y Alaejos († 1463), y de su segunda esposa, doña Teresa de Ayala, y sobrino carnal de Alonso de Fonseca (1418-1473), I señor de Coca y Alaejos, arzobispo de Sevilla. Fue capitán en la guerra de Granada y embajador de los Reyes Católicos cerca del rey de Francia, Carlos VIII, con la misión de disuadirle de intervenir en Nápoles, sin resultado (1494). Fue uno de sus ejecutores del testamento de Isabel la Católica (1504). Según Bartolomé de las Casas, era «caballero valeroso, muy señalado y muy prudente, y muy estimado y privado de los Reyes Católicos, contador mayor de Castilla, que es el más preeminente oficio que en su casa y corte real tienen». Intervino como capitán general en la guerra de Navarra (1512-1513). Asistió a la muerte de Fernando el Católico en Madrigalejo (1516). Nombrado capitán general de Castilla y León por Carlos I, participó en la guerra de las Comunidades y, junto al alcalde de corte, Rodrigo Ronquillo, fue responsable del saqueo e incendio de Medina del Campo y tuvo que huir a Portugal y Flandes. En unión de su hermano, Juan Rodríguez de Fonseca, actuó en los asuntos de Indias, en particular en el proceso de Las Casas. Juan lo dejó heredero universal de todos sus bienes, lo que provocó competencias con la sede burgalesa, de la que Juan era arzobispo, pero el papa Clemente VII falló en favor de Antonio. Al tiempo de su muerte era también Comendador mayor de Castilla. FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Obras escogidas. Historia de las Indias* 2 vols. (edición de J. Pérez de Tudela, Madrid 1957, = Biblioteca de Autores Españoles [BAE] 95-96), II, cap. XLII, 233; A. DE SANTA CRUZ, *Crónica de los Reyes Católicos* (edición de J. de M. Carriazo, (Sevilla 1951) 2 vol Sevilla 1951) [en adelante SANTA CRUZ] I y II, passim; P. GIRÓN, *Crónica del Emperador Carlos V* (edición de J. Sánchez Montes) Madrid 1964) 175-176. T. TERESA LEÓN, *El obispo D. Juan Rodríguez Fonseca, diplomático, mecenas y ministro de Indias.* Hispania Sacra 13 (1960) 251-304. A. REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* (Ginebra 1976) 111 119 395 (n. 242).

[14] L. FERNÁNDEZ DE RETANA, *Cisneros y su siglo* 2 v. (Madrid 1929-1930) II, 274.

[15] Informe dirigido a Cisneros desde Flandes, probablemente por Don Diego López de Ayala, s.f. CONDE DE CEDILLO, *El cardenal Cisneros, Gobernador del Reino. II. Documentos* (Madrid 1928) 653. FERNÁNDEZ DE RETANA, II, 274 .

a «los logartenientes de contadores e oficiales de contadores mayores e escribanos de rentas e pagadores»[16].

3. *Vinculación de Contadores y Consejeros reales a la persona del Rey*

El título de consejero real que ostentaban ambos contadores mayores, Fonseca y Velázquez, les daba derecho a la asistencia al Consejo Real. El Consejo fue reorganizado por el ordenamiento de las cortes de Toledo en 1480, tanto en su aspecto judicial como en su función de órgano supremo de gobierno y administración. Su número se redujo a un prelado, que lo presidía, a tres caballeros y a ocho o nueve letrados. Junto a ellos, el título de consejero se otorgaba (y nunca se perdía) a otros magnates y prelados con derecho de asistencia a las deliberaciones, pero sólo los miembros permanentes, o «diputados», tenían voto y la firma.

En las cortes de Toledo, la Real Chancillería, tribunal supremo de lo civil, quedó desligada de la corte y, por las Ordenanzas de Medina del Campo (1489), se fijó permanentemente su sede en Valladolid. La corte siguió aún itinerante y, tanto el Consejo Real como los Contadores, los Alcaldes de Corte y otros oficiales de la Corona, continuaron vinculados a la persona del Rey y le seguían en sus desplazamientos[17].

Íñigo sirvió, pues, a uno de los dos contadores mayores de Hacienda, consejero real. Ambos cargos exigían el ejercicio de sus funciones en la misma posada real, como he señalado. Esta circunstancia prueba la cercanía de Íñigo a los círculos más próximos al Rey Católico y explica su afirmación de haber servido en su corte. Servicio que le acercaba también a los altos organismos de la Corona y a los graves asuntos del gobierno de la Monarquía.

Es posible que Velázquez hubiera procurado a Íñigo alguna prebenda remunerada por la hacienda regia[18], pero no como oficial dentro de la compleja estructura burocrática de la Contaduría, sino más bien como uno de los «continuos

---

[16] Las ordenaciones de 1494 suponen ya la ausencia de los contadores mayores y hacen referencia, en la mayoría de los casos, a sus lugartenientes: Hernández Esteve, *Contribución* 94 104 230 231 y *Apéndice* 6, 226-230. Mucho más claro en las de c. 1500, como indico en el texto: *Ibidem, Apéndice* 8 235-253. R. Carande, *Carlos V y sus banqueros* 2. *La hacienda real de Castilla* (Barcelona 1990) 56-57. Lo mismo ocurría con otros oficios, como la Escribanía Mayor de Rentas, especie de notariado, dependencia de la Contaduría Mayor de Hacienda. Por el honor y los pingües beneficios que reportaba, la quiso para sí el conde de Benavente, uno de los señores más poderosos y ricos de Castilla. Plaza Bores, *Escribanía Mayor de Rentas* en *Guía del investigador* 235. Idem, *Contaduría Mayor de Hacienda. Ibidem* 245.

La creación de Consejo de Hacienda (1523) privó a los contadores mayores titulares de la dirección de la Hacienda real y de su condición de jueces en asuntos económicos. En las Cortes de 1534 se incorporó la Escribanía Mayor de Rentas a la Corona. *Ibidem* 235 246. El emperador Carlos se reservó más tarde el nombramiento de los tenientes de Contadores mayores, atribuyéndoles las competencias de éstos en la administración de la hacienda real, provisión y determinación de los negocios a ella tocantes. cfr. *Recopilación ... Tercera parte* ley II, tit. I, lib. IX.

[17] L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas* (Madrid 1986 = Alianza Universidad, Textos 53) 458-460 566-567. P. Gan Giménez, *El Consejo Real de Carlos V* (Granada 1988) 17-64. *L. Suárez Fernández, Los Reyes Católicos. La conquista del trono* (Madrid 1989) 378-380.

[18] Agradezco al Profesor Don Miguel Angel Ladero Quesada, de la Real Academia de la Historia, esta oportuna sugerencia, entre otras valiosas que me ha hecho. Una búsqueda detenida de la documentación depositada en las secciones de Contaduría del Sueldo, Contaduría Mayor de Cuentas y Escribanía Mayor de Rentas del Archivo General de Simancas podría deparar noticias de interés.

comensales» del contador mayor, figura que se contemplaba en las ordenanzas de Madrigal[19]. Se llamaba «contino» o «continuo», el allegado a un señor, muy favorecido y mantenido por él, a quien estaba obligado a seguir y obedecer. El término comensal añade un aspecto de intimidad y rango propio del familiar. La función del contino era, además de acompañar a su protector, llevar a cabo comisiones de confianza encargadas por éste, que podían variar según las circunstancias.

Este concepto cuadra más con los datos ofrecidos por el amigo y compañero de Íñigo, Alonso de Montalvo: fue el mismo Velázquez quien pidió al padre de Íñigo, Beltrán Yáñez de Oñaz, «uno de sus hijos para que él con su favor le ayudase y tuviese en su casa»[20]. Otra fuente, la Historia del colegio de Arévalo, apunta que la intención de Velázquez, al pedir a Beltrán uno de sus hijos, fue «crialle en su casa como propio, y ponelle después en la casa real»[21]. La misma frase de Íñigo describiendo su relación con la familia del contador habría que interpretarla en este sentido. En 1547, el Licenciado Mercado, antiguo conocido de Íñigo en Salamanca y ahora corregidor de Valladolid, le enviaba memorias de Juan Velázquez, regidor de la misma ciudad, hijo de Gutierre Velázquez, primogénito de Juan Velázquez de Cuéllar. Ignacio, por medio de Mercado, agradecía esas memorias y le correspondía con sus «humildes encomiendas, como de inferior que ha sido, y es tan suyo, y de los señores su padre y abuelo y de toda su casa»[22].

Su condición de «inferior» indica una relación de dependencia e, incluso, de servicio, pero entendido en el sentido de obediencia y seguimiento debidos a su protector, a título personal y no en cuanto empleado u oficial de un organismo burocrático de la Corona como podía ser la Contaduría.

---

[19] En las ordenanzas de Madrigal se supone la existencia de estos «continuos comensales» de los contadores mayores. Así se manda «que ningún oficial de Contadores mayores, ni menores, ni del Thesorero, ni del Escrivano de las rentas, ni del Mayordomo, ni de su lugar teniente, ni de Secretarios, ni de sus lugares tenientes, ni otros sus continuos comensales, acepten cargo de despachar qualquier privilegio, ò libranza, ò recudimiento, ò otras quales quier negociaciones tocantes la nuestra facienda ...» *Ordenanzas Reales de Castilla*... ley II, tit. II, lib. VI, en *Los códigos españoles*... t. VI, 428-429. Lo mismo en las Ordenanzas de c. 1500: «Item, que ningún oficial, ni criado de contadores mayores, ni de sus lugartenientes ..., ni otros sus continuos comensales ... acepten cargo ...» HERNÁNDEZ ESTEVE, *Contribución, Apéndice* 8, n. 40 244. *Recopilación. Tercera Parte* ley V, tit. IV, lib. IX, introduce en su redacción una modificación interesante [*de*] respecto de las anteriores ordenanzas que indicaría que los continuos comensales tenían también oficiales a su cargo: «que ningún oficial de Contadores mayores ... ni *de* otros sus continuos comensales ...».

[20] *Copia de la relación que está al principio de la Historia del collegio de Arévalo, en que se da noticia cómo N.P. Ignacio vivió en Arévalo. Fontes narr.* 3, 463. Este documento, redactado en 1599, reproduce una relación anterior del P. Antonio de Lárez († 1590), basada en el testimonio oral recibido de A. de Montalvo († 1578) durante su misión en Arévalo de 1577.

[21] *Historia del collegio de Arévalo. Ibidem* 463. Esta historia, complemento del documento anterior, está basada, parte en la misma fuente (confidencias de Montalvo al P. Antonio de Lárez) parte en el testimonio del sacerdote de Arévalo, Alonso Estevan, que trasmitía lo oído a la hija del contador, Catalina de Velasco, con quien Ignacio mantenía correspondencia.

[22] Mercado a Ignacio, Valladolid, 25 noviembre 1547 *Epp. Mixt.* 5, 653. Ignacio a Mercado. Roma, [octubre 1548]. *Epp. Ign.* 1, 705. Este licenciado Mercado, ¿Gutierre?, era hijo de Francisco de Mercado y sobrino de Pedro y de Juan de Mercado, a quienes Íñigo había profesado un sincero afecto.

Ni tiene que extrañar este sentido de servicio expresado por Ignacio. Es el antiguo significado de la palabra *criado*: así, por ejemplo, su sobrino, el futuro señor de Loyola, Beltrán de Oñaz, en documento público, suscrito en Nájera, en diciembre 1535, se denominaba a sí mismo «criado del muy ilustre señor don Antonio Manrique, duque de Nájera, que haya gloria»[23].

4. *Nobleza y armas*

En cuanto a la intención de Velázquez respecto de Iñigo de «ponelle en la casa real», habría que entenderla en el sentido de conseguir para Iñigo un puesto en la corte como contino del rey, que le proporcionara una buena ración y quitación y una carrera ascendente en la línea de cargos de gobierno, que incluía el mando militar, más en consonancia con su condición de noble, que no de una mera función burocrática más propia de otros estamentos[24].

Las inclinaciones de Iñigo tiraban hacia la milicia. En el proceso de 1515, seguido contra él y su hermano Pero López de Oñaz, en Azpeitia, se afirmaba que Iñigo acostumbraba a circular ostentosamente con atuendo marcial, ataviado con coraza, coselete, dardos, ballestas y toda clase de armas, hecho un guerrero... revestido de las galas de la milicia seglar[25].

Su compañero de París y sucesor al frente de la Compañía, Diego Laínez, describía así al joven Iñigo:

> «noble y de una de las primeras casas principales de su provincia; [...] quanto a natura, era, en el mundo, ingenioso y prudente y animoso y ardiente y inclinado a las armas y a otras travesuras»[26].

El destinatario de estas noticias, Juan Alfonso de Polanco, secretario de Ignacio en Roma, completaba esta descripción y explicaba los campos en que se desarrollaban esas travesuras:

> «[no] se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas ... por vicio de costumbre»[27].

Y el propio Iñigo confesaba al P. Luis Gonçalves que:

> «fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en exercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra»[28].

---

[23] «Carta de obligación de D, Beltrán de Oñaz y Loyola en favor de Antonio Cordero vecino de Nájera para pagarle 4.250 maravedís el día de San Juan de Junio». Nájera, 13 diciembre 1535. *Archivo Histórico de Loyola* (AHL) 1-1-1². Agradezco de corazón al P. José Ramón Eguillor, archivero de Loyola, el haber puesto a mi disposición, juntamente con los documentos, su competencia y su inestimable ayuda fraterna.

[24] Esta era la aspiración de muchos nobles en la época de los Reyes Católicos: L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la Monarquía* (Madrid 1989) 132.

[25] «praefatus Enecus de Layola [sic] ... signanter consuevit incedere armatus lorica, toracibus, tellis, ballistis et omnibus aliis generibus armorum, effectus armiger, et depositis infullis caellestis militie, induens se infulla militie secullaris» *Fontes doc.* 242.

[26] Laínez a Polanco. Bolonia, 16 junio 1547. *Fontes narr.* 1, 70.

[27] J.A. DE POLANCO, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, nº 4. *Fontes narr.* 1, 154.

[28] *Autobiografía* 1, nº 1. *Fontes narr.* 1, 364.

Pretendía, pues, ganar honra por el ejercicio de las armas - y no de la pluma (léase burocracia). Lo confirma la «buena tenencia» que el duque de Nájera quería darle «por el crédito que había ganado en lo pasado»[29].

Creo que en este sentido se han de interpretar también las palabras del señor de Loyola, Martín García de Oñaz, dirigidas a su hermano Iñigo cuando se dio cuenta del cambio operado en su persona: «que no se eche a perder; y que mire quánta esperança tiene dél la gente, y quánto puede valer...»[30].

Dos de sus estrechos colaboradores, Nadal y Polanco, coinciden en estas apreciaciones. Nadal lo explicaba claramente en sus *Diálogos:*

«Aunque educado en su casa como convenía a su condición de noble, sin embargo no se dio a los estudios, sino movido de ánimo generoso, se consagró, según la costumbre de la nobleza española, a granjearse la gracia del rey y de los magnates, y a alcanzar la gloria militar. Así, hasta los 26 años de su vida, esto es, hasta 1521, tuvo una gran ambición y una gran codicia de gloria...»[31].

Polanco abundaba en la misma idea al describir la formación de Iñigo:

«La institución suya fue más conforme al espíritu del mundo que al de Dios; porque desde mochacho, sin entrar en otro ejercicio que de leer y escribir, comenzó a seguir corte como paje; después sirvió de gentilhombre al duque de Nájara [sic], y de soldado hasta los 26 años, cuando hizo mutación en su vida»[32].

Y de modo más sucinto y concreto lo hacía el mismo Polanco en su Información sobre el Instituto de la Compañía al narrar su conversión:

«fue natural de la provincia de Guipúzcoa ... de linage de los más nobles della, de professión soldado, y hombre harto mundano, de edad de 26 años, y sin letras, aunque de

---

[29] *Ibidem* 2, nº 13. *Ibidem,* 380. Por estas razones se me hace difícil atribuir a Íñigo el oficio de *pendolista* y menos en la Escribanía mayor de rentas, como hacen otros autores. Creo que la frase «porque era muy buen escribano» (*Autobiografía* I, nº 11) se debe entender en el sentido de tener muy buena caligrafía, como lo dice Íñigo «de buena letra» (*Ibidem*) y lo explica su biógrafo, Pedro de Ribadeneira, al afirmar que Ignacio «era de muy escogida letra (que era muy buen escrivano)» (*Vita Ignatii Loiolae* [en adelante RIBADENEIRA *Vita*] lib. I, cap. II, nº 11. *Fontes narr.* 4, 95), la que podía haber aprendido en Loyola de su preceptor o de otros maestros de Azpeitia, donde había escribanos reales con sus oficiales: la firma de Íñigo es muy semejante a la de su hermano Hernando estampada en el documento de la renuncia a sus derechos a la herencia, en 1510, antes de partir para Indias. El mismo significado da Mosén Diego de Valera al término escribano aludiendo a la habilidad caligráfica de Enrique IV, en el contexto de sus conocimientos de lectura y escritura: «era grande escribano de toda letra; leía maravillosamente». D. DE VALERA, *Memorial de diversas hazañas* en *Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel, colección ordenada por D. Cayetano Rosell.* III (Madrid 1931, = BAE 70) 95.

[30] *Autobiografía* I, nº 12. *Fontes narr.* 1, 378.

[31] «Hic [Ignatius Loyolius] quum fuisset domi liberaliter educatus, operam tamen litteris non dedit, sed generosa quadam mente incitatus, e more nobilitatis hispanicae, totum se contulit cum *ad regis principumque gratiam promerendam,* tum *ad militarem gloriam comparandam.* Magna igitur usque ad annum aetatis suae 26, hoc est 1521ᵐ, fuit ambitione magna gloriae cupiditate ...» J. NADAL, *Dialogi pro Societati contra haereticos. Pars prior secundi dialogi* I, [2]. *Fontes narr.* 3, 231. Sobre el problema del cómputo de los 26 años de edad que Ignacio se atribuye a sí mismo en la *Autobiografía,* véase *Obras de San Ignacio de Loyola* (5ª ed.) (Madrid 1991, = BAC 86) 83-84.

[32] POLANCO, *Sumario* nº 3, *Fontes narr.* 1, 154.

mucho ingenio y prudencia natural, y de un ánimo grande y valeroso, y muy efficaz y constante»[33].

Después de su herida, Iñigo «tenía propósito de llevar adelante los exercicios de guerra que avía començado», como comenta Ribadeneira. Por ello y, por su vanidad, se sometió a las brutales curas de su pierna rota, «porque determinaba seguir el mundo»[34]. Precisamente su deseo «de seguir la soldadesca» le había llevado al servicio del duque de Nájera, como recordaba, años adelante, la hija de Juan Velázquez, Catalina de Velasco refiriéndose a la etapa arevalense de Iñigo en casa de su padre:

«... deseó mucho seguir la soldadesca, y la muger del dicho contador, Juan Velázquez, le dio quinientos escudos y dos caballos con que fuese a visitar al duque de Nájera con cuya casa tenía deudo; y de allí se partió para Pamplona, caveça del reyno de Navarra, donde le succedió lo que de él cuenta su historia»[35].

Iñigo, a fuer de noble y con afición a las armas, debía ejercitarse en su manejo y en el arte militar para acudir al servicio del rey en la guerra. Lo habían hecho sus antepasados y últimamente su padre, Beltrán Yáñez de Oñaz, en 1476, durante la guerra civil, en los cercos de la ciudad de Toro y castillo de Burgos y en la defensa de Fuenterrabía contra los franceses, así como, con toda probabilidad, en la guerra de Granada durante la campaña de 1484. Esta circunstancia explicaría su presencia en Córdoba al tiempo de la estancia de los Reyes y reunión de fuerzas en esta ciudad andaluza[36].

También el hermano mayor de Iñigo, Juan Pérez de Loyola, intervino en la guerra de Italia (1495-1496), como capitán de mar, en la armada de Vizcaya mandada por Iñigo de Artieta y anteriormente, con toda probabilidad, en la guerra de Granada, en la armada de Garci López de Arriarán, o en la de otros capitanes vascongados, como indicaré enseguida.

---

[33] ID. *De la origen de la Compañía* [4]. *Fontes narr.* 2, 307.

[34] *Autobiografía* I, nº 4. *Fontes narr.* 1, 368. Ribadeneira *Vita,* lib. I, cap. I, nº 1. *Ibidem* 4, 85.

[35] *Historia del collegio de Arévalo. Ibidem* 3, 463. La mención de *escudos* es un anacronismo, pues esta moneda de oro tarifada en 350 mrs., mandada acuñar por Carlos I en sustitución del ducado que quedó como moneda de cuenta, no se empleó en Castilla hasta 1537. La cuantía entregada a Iñigo sería en ducados de oro de 375 mrs. Véase S. SOBREQUÉS VIDAL, *La España de los Reyes Católicos* en J. VICENS VIVES, *Historia de España y América social y económica* 5 vols. (Barcelona 1972) [en adelante VICENS VIVES] II, 379-384. J. REGLÁ, *La época de los tres primeros Austrias. Ibidem* III, 33-39. 500 ducados era una suma apreciable (= 187.500 mrs.). Equivalía, p. ej., al salario de 3 años y 3 meses de su hermano, Juan Pérez de Loyola, como capitán de mar (30.000 mrs./año) en 1493 (véase not. 89). Los dos caballos serían los característicos del caballero: el *corser* (corcel), caballo ligero de gran cuerpo para montar, útil en guerra y torneos, y la *hacanea* o *dobladura,* jaca de dos cuerpos útil para trasportar la carga o sustituir al primero para montar (véase LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 14). Un buen caballo podía valer 30 ducados de oro: *Fontes doc.* 466-467, vide infra not. 142.

[36] La Reina llegó a Córdoba el 15 de mayo, para dirigir la campaña de Granada, después de su estancia en Bilbao y Vitoria (sept. 1483-enero 1484). Fernando llegó el 28, procedente de Aragón. Antes de dejar el País Vasco, Isabel hizo un llamamiento al Señorío de Vizcaya y a Guipúzcoa (13 sept. 1483) para que contribuyeran con hombres y naves al cerco de Granada. E.J. DE LABAYRU Y GOICOECHEA, *Historia General del Señorío de Bizcaya* en *Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca* (Bilbao 1968) III, 352-353; LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 149.

Otros dos hermanos, el bachiller Beltrán de Loyola y Hernando de Loyola, participaron en otras empresas. El primero murió en Nápoles, en/o durante las guerras de Italia de principios de siglo, 1502/1503. El segundo, en una de las expediciones de Tierra Firme hacia 1516[37].

En la guerra de Navarra de 1521, en la que participó Iñigo, su hermano Martín García de Oñaz, señor de Loyola, acudió también al socorro de Pamplona al frente de su hueste formada por 50 ó 60 hombres de a caballo y de a pie, aunque se retiró ante la situación de desamparo y rebeldía en que encontró la ciudad. Poco después, Martín marchó a la defensa de Fuenterrabía a las órdenes del capitán general, Diego de Vera, con los otros parientes mayores, señores de huestes (llamados tanto señores como capitanes), y los capitanes de las huestes concejiles de las Villas, entre ellas las de Azpeitia y Azcotia[38].

Iñigo, despachado por el duque de Nájera a las órdenes de su lugarteniente, Pedro de Beamonte, o Beaumont, consideró vergonzoso no intentar la defensa de Pamplona, no obstante que también el lugarteniente la había abandonado con su tropa. Iñigo se despidió de su hermano Martín, espoleó su caballo y entró en la plaza, al galope, seguido de algunos jinetes. Fue uno de los cuatro caballeros que asumieron la defensa de la ciudadela y prestaron su asistencia y consejo al alcaide, Miguel de Herrera, en el parlamento con el jefe francés, André de Foix - Lautrec, señor de Esparros, o de Lesparre, que exigía la rendición y quería convencer a Iñigo de sus ventajas[39].

No hay que olvidar que el papel de la nobleza, sobre todo antes de la constitución y profesionalización del ejército regular, estaba íntimamente ligada a la milicia y era la que normalmente ejercía el mando en la guerra. Por ello no hay que argüir la ausencia del nombre de Iñigo en la nómina de sueldos de los defensores de Pamplona, en la Contaduría de Hacienda, para demostrar que no era capitán de los ejércitos imperiales de Carlos V. Éstos aún no existían en España como organización profesional, aunque desde el tiempo de los Reyes Católicos hubiera algunos cuerpos dotados de cierta disciplina, como las Guardas Reales o los soldados de ordenanza.

En ese tiempo vigía aún la institución del «acostamiento», esto es, la soldada habitual que el vasallo recibía por mantenerse a punto para el servicio del rey en la guerra. El vasallo del rey recibía la paga, su acostamiento, del mismo

---

[37] *Fontes doc.* 743 785-786. La muerte de Beltrán ocurrió en la segunda campaña, ya que aun está vivo el 3 diciembre 1500, en que actúa como testigo, en Loyola, de una escritura de venta del señor de Loyola. *Ibidem* 156. Respecto de Hernando véase F. MATEOS, *Los Loyola en América.* I. *En los tiempos heroicos de la conquista.* Razón y Fe 154 (1956) 64-71.

[38] AHL LÉONARD CROS, *La famille paternelle de S. Ignace* (mss) [en adelante CROSI], ff. 62-67. Se trata del proceso con motivo de la rendición de la plaza a los franceses. Al señor de Loyola, así como al de Zarauz, se les llama indistintamente señor o capitán.

[39] *Autobiografía* I, nn. 1-2, *Fontes narr.* 1, 364-366. POLANCO, *Sumario* nº 4, *Ibidem* 154-155, afirma que el lugarteniente del Duque era Francés de Beaumont, o Beamonte, pero el estudio documentado de L. Fernández Martín sobre la toma de la ciudadela de Pamplona aclara que el lugarteniente era don Pedro de Beamonte, que abandonó la ciudad con otros caballeros, aunque más tarde metió alguna tropa: *V. Íñigo López de Loyola y el proceso contra Miguel de Herrera, alcaide de la fortaleza de Pamplona* en *Los años juveniles* 283-346, 293-297.

rey, normalmente sobre rentas de tierras u otras propiedades de la Corona. El vasallo debía emplear la tercera parte en tener lista su persona con sus armas y caballo y las otras dos en mantener su hueste formada de hombres de a caballo y de a pie, en la proporción de dos peones por cada jinete, uno lancero y el otro ballestero y dependiendo su número del valor del acostamiento y de la soldada. Había obligación de hacer alarde, o revista de la hueste, una vez al año, por el mes de marzo. El noble de clase inferior y el caballero o escudero que servía a un magnate, como vasallo, «criado» o «contino» de su casa, recibía su acostamiento del propio señor de cuya hueste formaba parte[40].

Martín de Oñaz, señor de Loyola, vasallo del rey, recibía su acostamiento en los 2.000 maravedís de juro de heredad situados en Zumaya sobre las alcabalas de las ferrerías de Barrenola y Aranaz, en la jurisdicción de Azpeitia, y en el patronato del real monasterio de San Sebastián de Soreasu que rentaba aproximadamente unos 1.000 ducados/año (= 375.000 maravedís), concedidos y confirmados por los reyes a sus mayores[41].

La última confirmación de ambos privilegios la habían otorgado los Reyes Isabel y Fernando en Córdoba (31 mayo y 10 junio 1484), a petición de Beltrán Yáñez de Oñaz,

> «por facer bien e merced a vos el dicho Beltrán Yañes de Loyala [sic], nuestro vasallo, acatando los muchos y leales servicios que vos nos fezistes en el çerco que tovimos sobre la çibdad de Toro, al tiempo que el de Portogal la tenía ocupada, e asy mesmo en el çerco del castillo de Burgos e en la defensa de la villa de Fuenterrabía, al tiempo que los Françeses la tovieron çercada, donde estovistes mucho tiempo con vuestra persona e vuestros parientes çerrados a vuestra costa y minsión, poniendo muchas vezes vuestra persona en peligro y aventura, e por otros servicios que nos avéys fecho e esperamos que nos faredes...»[42].

---

[40] Para la institución del acostamiento y sus obligaciones, véase VALDEAVELLANO, *Instituciones*, 390 615-624 y LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 111-117 129-132. Para las milicias concejiles y su hueste *Ibidem* 132-137. En 1520, las tropas de acostamiento hicieron un alarde general en Santa María del Campo (en la actual provincia de Burgos) en el que mostraron una falta de interés que indignó a Carlos I, pero recuérdense las circunstancias de la oposición castellana al nuevo rey *Ibidem* 113. Para la organización de la hueste y los alardes *Ibidem* 151-157.

[41] Juan I concedió (15 marzo 1377), en juro de heredad, a Beltrán Yáñez de Loyola los 2.000 maravedís sobre los diezmos reales de las ferrerías citadas y Enrique III (28 abril 1394) los derechos del patronazgo del monasterio real de San Sebastián de Soreasu en Azpeitia, confirmado por bula de Benedicto XIII (Perpiñían 20 septiembre 1415). C. DE DALMASES, *El patrimonio de los señores de Loyola* AHSI 49 (1980) 113-134.

La hueste capitaneada por Martín García para el socorro de Pamplona era prácticamente la correspondiente a su acostamiento (aproximadamente 377.000 mrs/año) del que debía emplear en ella 2/3 (251.666 mrs) guardando para sí 125.666 mrs/año. La soldada de la hueste de acostamiento era en tiempo de los Reyes Católicos, y no consta que se variara, 3.000 maravedís el jinete y 4.000 el hombre de armas (LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 113). Sobre esta base y la de 60 hombres - 20 de a caballo a 3.000 mrs/año (60.000 mrs/año) y 40 de a pie a 4.000 mrs/año (160.000 mrs/año) -, el total monta a 220.000 mrs/año que están cercanos a los 251.666 maravedís indicados.

[42] *Fontes doc.* 125-126. La campañas de la guerra civil en las que participó el Señor de Loyola, se extendieron de enero a junio 1476.

La última frase era, sin duda, dado el contexto en que se otorgaba la merced, una alusión a la campaña de Granada de 1484 que se estaba preparando en Córdoba. Coincidía, además, con la paga de un mes entregada (1-3 junio) a las huestes que habían venido de Castilla[43].

Como *gentilhombre, contino o criado* del duque de Nájera, virrey de Navarra y último responsable de su defensa militar, Iñigo recibía la paga, su acostamiento, del mismo duque. De ahí, los dineros que éste le debía y fue a cobrar a Navarrete camino de Monserrate[44]. Asimismo, los 500 escudos (más bien ducados) entregados a Iñigo por María de Velasco, viuda de Velázquez de Cuéllar, serían el acostamiento debido por su marido en atención a sus servicios[45].

Pienso que, por evitar el peligro de considerar a Iñigo «militar», interpretando «gloria militar» y «soldado» en sentido anacrónico y restrictivo militarista, se puede caer en el extremo contrario: convertirlo en un «funcionario» o en un «burócrata». Hay que evitar ambos extremos.

A la luz de estas reflexiones sobre Iñigo, habría que revisar la presunta «carrera militar» de su hermano, Ochoa Pérez de Loyola. De 1504 a 1506, sirvió a la Princesa doña Juana, primero en Flandes y, luego, ya Reina, en Castilla, pero no necesariamente como militar. Quizás fuera uno de los acompañantes del azcoitiano, Sebastián de Olano, secretario de Juana en Flandes[46].

En cuanto a Iñigo, sin necesidad de haber ejercido ninguna función oficial burocrática en la Contaduría de Hacienda, no le faltó la oportunidad de familiarizarse con el sistema financiero y la organización de la Hacienda de Castilla.

Por otra parte, sin tener que reducirse a la burocracia de la Contaduría, es posible que Velázquez hubiera llevado, de modo más personal, la supervisión del gobierno y de la administración de las varias tenencias, alcaldías, veinticuatrías y otros empleos de su persona que, aun en manos de tenientes, le obtenían pingües beneficios. Iñigo podría haber aprendido en casa de su protector el arte

---

[43] LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 33.

[44] *Autobiografía* II, nº 13. *Fontes narr.* 1, 380.

[45] *Historia del collegio de Arévalo.* 45. *Fontes narr.* 3, 463.

[46] C. de Dalmases habla de la «carrera militar» de Ochoa Pérez de Loyola, también llamado Ochoa López. Basa su aserto en el testamento (18 febrero 1508): «Ex ipso [testamento] scimus Ochoam cursum militiae secutum esse, serviendo in exercitu Ioannae Castellae reginae, Caroli V matris, primum in Flandria, dein in Hispania». No creo que se pueda hablar con propiedad del «ejército de la Reina de Castilla», sino de la guarda personal que la acompañó, en 1504, y de aquí devuelta a Castilla. Ochoa hace mención de 200 ducados de oro que le debía la Reina por «los servicios que a su Alteza le fize, asy en el condado de Flandes como quando dende vino para estos rregnos». Pero estos servicios no se refieren necesariamente a los de la milicia. Ochoa no nombra entre sus acreedores a ningún hombre de armas, sino sólo al «limosnero de la Rreyna nuestra señora» que sirvió en Flandes en 1506 y 1507; a «un onbre flamenco» que se volvió a Flandes; a «Antonio Demosele, flamenco, mi compañero»; y a «uno que fue mi compañero, criado de la Rreina nuestra señora». Si algo indica este último dato, es que Ochoa estuvo en el séquito de doña Juana como «criado» o «contino», es decir al servicio de la Princesa, luego Reina, en su Casa, quizás, como indico en el texto, en la comitiva del secretario Olano, más en consonancia con los datos del testamento, o a lo más, formando parte de las guardas, pero no siguiendo la «carrera militar» (*cursum militiae*) en un hipotético «exercitu reginae Ioannae eiusque filii Caroli»: nótese que Ochoa vuelve a España en 1506 y testa en 1508, cuando gobernaba Fernando el Católico en Castilla y Carlos, niño de 8 años, se educaba en Flandes. *Fontes doc.* 186-189 785-786.

de la buena administración como ha quedado reflejado en su posterior interés por la ordenación económica de los colegios de la Compañía de Jesús.

Pero quizás haya otro aspecto, al que no se ha prestado suficiente atención en este contexto económico, que refleja mejor su experiencia hacendística: el sistema financiero empleado en la recaudación de las limosnas en Flandes, Inglaterra o plazas mercantiles normandas, como Ruan, y su administración en París. Ignacio tenía un depositario de su confianza en la ciudad donde se encontraba en ese momento y otro general en París. Los bienhechores entregaban el dinero, a cuenta, al depositario de la ciudad respectiva. Al partir Ignacio para París, el depositario le entregaba una letra para algún mercader de esta ciudad, la cual pasaba Ignacio a su depositario general para que la cobrase. Las limosnas y ayudas a sus compañeros de estudio necesitados y a otros, las hacía mediante letra o cédula para su depositario general. En cuanto a su sustento personal, lo sufragaba con la limosna anual de una señora de Barcelona[47].

Por otro lado, no convendría exagerar, como exclusivo, el aprendizaje hacendístico de Iñigo en casa del contador mayor. En el solar de Loyola, Iñigo pudo adquirir unos conocimientos administrativos adecuados junto a su padre y su hermano, Martín García de Oñaz, buen administrador de su complejo patrimonio, en consonancia con una tradición familiar a cuyo influjo Iñigo no podía substraerse[48]. Iñigo pertenecía a una familia de Parientes Mayores guipuzcoanos, en ningún modo encerrados en su casa-torre: estaban abiertos al mar por el Urola. Además de las actividades agropecuarias basadas en las propiedades rústicas y forestales, los señores de Loyola poseían propiedades urbanas y establecimientos industriales, como la tejería de Oyarzábal y la ferrería de Ubisusaga, y participaban en el negocio de la fundición y exportación del hierro, como apuntaré más adelante[49].

El valor concedido por Ignacio a la correspondencia epistolar, en sus diferentes modalidades, como sistema de comunicación en ambos sentidos, para una mejor información en que basar las decisiones del buen gobierno de la Compañía de Jesús, a todos niveles, pudo tener su origen en la práctica de la corte. Del mismo modo, las abundantes y detalladas instrucciones que Ignacio solía entregar a los enviados a alguna misión eran muy propias del estilo de Fernando el Católico.

---

[47] Estas noticias las suministró Antonio de Araoz. *Fontes narr.* 3, 207.

[48] El padre de Íñigo, Beltrán Yáñez de Oñaz, procuró reunir toda la documentación referente a la familia y obtener la confirmación real de todos sus privilegios. El heredero Martín puso cuidado en la conservación del archivo de la casa, en la anotación de los documentos y en la administración de sus bienes. La fundación del mayorazgo, su testamento y codicilos reflejan su talento administrativo. *Fontes doc.* 90-128 563-622. Baste al caso, el «libro de pliego entero encoadernado en cuero colorado», mencionado por Martín, donde había asentado de su puño y letra todo lo contenido en él y al que exigía se diera pleno crédito, incluso a ciertas partidas reservadas que requerían discreción - «algunas cosillas que no hay porqué manifestarlas» - Los ejecutores testamentarios no debían exhibir el libro «si no fuere por necesidad» *Ibidem* 572 577-578. También el primogénito, Juan Pérez de Loyola, llevaba personalmente su libro que, como consta de su testamento, hacía fe - «el qual es verdadero» - para pagos y cobros. *Ibidem* 142-143. Para la ferrería vid. infra.

[49] Véase el inventario de sus bienes en *Fontes doc.* 617-619.

Una investigación complementaria, todavía no agotada, para el conocimiento del periodo vivido por Iñigo de Loyola mientras se formaba y se hacía hombre, consistiría en el estudio de sus desplazamientos por la geografía hispana. Por lo pronto, parte de los itinerarios de Iñigo - los efectuados en seguimiento de la corte - coinciden con los del Rey Católico que sí son conocidos[50].

Este es un aspecto muy importante que abriría perspectivas sumamente ricas en la historiografía ignaciana. Como he indicado, tanto el Consejo Real, como los Alcaldes de Corte y los Contadores Mayores se desplazaban con la corte, que no tenía aún una capitalidad permanente: estaba donde se encontraba el rey[51]. Por tanto, también Velázquez de Cuéllar, en su función de Contador Mayor, debía seguir esos desplazamientos y, con él, su comitiva de la que formaba parte Iñigo de Loyola.

Porque, como consta del testimonio de Alonso de Montalvo, Iñigo no sólo se formó retirado en el ambiente relativamente cerrado del palacio y de la villa de Arévalo en el «corazón de Castilla», con más o menos frecuentes visitas reales, sino también en la corte itinerante fernandina, allí donde ésta se encontrase, y en donde presidían una mentalidad política y un modo de gobernar peculiares del Rey Católico. Iñigo no pudo menos de respirar este ambiente, de asimilar esa mentalidad y esas técnicas y modo de gobierno, así como de relacionarse con variedad de personajes y con un mundo abierto en expansión que no pudo dejar de influirle con su universalismo, completando su formación en el seno de una familia, como la suya, incorporada a las empresas militares de la Corona y a las privadas mercantiles tanto europeas como indianas, todavía por investigar.

Incluso algunos rasgos de la personalidad de Iñigo, sus «virtudes naturales» reseñadas por Polanco, habrían tenido ocasión de madurar dentro de un ambiente propicio, en la corte del Rey Católico en contacto con las cualidades mostradas por éste. Así, por ejemplo, el ser Iñigo «recio y valiente, y más aún animoso para acometer grandes cosas», dar muestras «de grande y noble ánimo y liberal» y «de ser ingenioso y prudente en las cosas del mundo, y de saber tratar los ánimos de los hombres, especialmente en acordar diferencias o discordias»[52], creo que son aspectos que, en cierta medida, se pueden apreciar también en el carácter y en la política de Fernando en los años que Iñigo sirvió en su corte.

---

50 A. Rumeu de Armas, *Itinerario de los Reyes Católicos 1474-1516* [en adelante Rumeu de Armas] (Madrid 1974); El P.Ignacio Iparraguirre esbozó eruditamente los itinerarios de Íñigo, parte de ellos basados en los del Rey Católico según los *Anales breves* de Galíndez de Carvajal: *Viajes de Íñigo de Loyola anteriores a 1518* AHSI 26 (1957) 230-251.

51 Rumeu de Armas 20, not. 2. Valdeavellano, *Instituciones* 458-460 566-567; Suárez Fernández, *La conquista del Trono.* 378-380.

52 Polanco, *Sumario* nn. 4-6. *Fontes narr.* 1, 154-156. En otro documento, citado arriba, Polanco confirma estas cualidades: «de mucho ingenio y prudencia natural, y de un ánimo grande y valeroso, y muy efficaz y constante» *De la origen de la Compañía* [4]. *Ibidem* 2, 307. Ribadeneira pondera en Ignacio la afabilidad en el trato con la que ganaba las voluntades, su igualdad de ánimo, su circunspección en el hablar, su magnanimidad y longanimidad, sus largas limosnas, su constancia en las empresas, etc. Véase *Acerca de el tratado de el gobierno de nuestro bienaventurado Padre, para los superiores de la Compañía de Jesús. Fontes narr.* 3, 608-634.

Así el cronista Hernando del Pulgar describe las virtudes, o cualidades, de Fernando: de «fabla igual, ni presurosa ni mucho espaciosa», «de buen entendimiento é muy templado en su comer é beber, y en los movimientos de su persona; porque ni la ira ni el placer facían en él alteración», «home de buen esfuerço é gran trabajador en las guerras». En cuanto a sus cualidades morales, «de su natural condición era inclinado á facer justicia, é también era piadoso, é compadecíase de los miserables que veía en alguna angustia». Respecto de su trato, «había una gracia singular, que qualquier que con él fablase, luego le amaba é le deseaba servir, porque tenía la comunicación amigable», «hombre muy tratable con todos, especialmente con sus servidores continos»[53].

Sería conducente tomar en consideración la finalidad de cada uno de los desplazamientos de la corte a las diversas ciudades y las actuaciones del gobierno de Fernando en ellas. Sólo así sería posible la fundamentación de una hipótesis de trabajo que permita ulteriores progresos en el estudio de la experiencia de Iñigo en la corte y del influjo que ella pudo ejercer en su personalidad y en sus planteamientos posteriores a su conversión.

Esto es lo que pretendemos con estas notas: presentar dos momentos que Iñigo pudo vivir y que pudieron contribuir a marcar su personalidad y su comportamiento futuro.

5. *Fernando el Católico en Andalucía (1508 y 1511)*

Los historiadores recientes, fundados en las razones apuntadas, entre ellas el testimonio de Montalvo, no dudan en señalar que Iñigo acompañaría al contador mayor en los desplazamientos de la corte del Rey Católico a las diversas ciudades castellanas: Segovia, Burgos, Valladolid, Tordesillas, Medina del Campo, Madrid, Toledo[54].

---

[53] H. DEL PULGAR, *Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y Aragón* II parte, cap. III, en *Crónicas de los Reyes de Castilla* (= BAE 70) 256, en adelante PULGAR. Entre los aspectos negativos, PULGAR consideraba a Fernando «home de verdad» pero advertía «como quiera que las necesidades en que le pusieron las guerras, le facían algunas veces variar» *Ibidem.* El embajador florentino F. Guicciardini excusaba a Fernando de esta acusación. Su juicio sobre la persona del Rey Católico y su modo de gobernar coincide con los elogios de Pulgar: «en suma, es un rey muy notable y con muchas virtudes, ni se le hace otro cargo, verdadero o falso que el de no ser liberal ni buen guardador de su palabra; en todo lo demás está lleno de honestidad y moderación. No es jactancioso, ni sale jamás de sus labios más que palabras bienpensadas y de hombre sabio y bueno». Citado en L. DÍEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político europeo y la monarquía de España* (Madrid 1983, = Alianza Universidad, 358) 142-3. Al parecer, Íñigo tuvo también defectos en este punto. Así se explica la respuesta a su hermano Martín cuando intentaba disuadirle de su buen propósito de dejar Loyola para emprender su nueva vida: «fue de manera que, sin apartarse de la verdad, porque dello *tenía ya grande escrúpulo* [el subrayado es mío], se descabulló del hermano». *Autobiografía* I, nº 12. *Fontes narr.* 1, 378. En cuanto al incumplimiento de las promesas, hacia 1545, Íñigo prometió, en Roma, a un caballero de Santiago del séquito de Madama Margarita de Austria ayudarle en un negocio; luego, se arrepintió de la promesa por parecerle que no era conveniente. A partir de entonces, tuvo cuidado en no decir ni prometer nada de lo que se tuviese que arrepentir. RIBADENEIRA, *De actis P. N. Ignatii nº 13 Fontes narr.* 2, 327. Id. *Vida* V, cap. VI, nº 76 *Ibidem* 4, 803.

[54] VILLOSLADA, *Nueva Biografía*, 80. Es curioso, por no decir inexplicable, que Iparraguirre, no obstante conocer, a través de Galíndez de Carvajal, la ida de Fernando a Sevilla en 1511, trate de todos los itinerarios posibles de Íñigo hasta Madrid y, con probabilidad, hasta Guadalajara, y

Pero ¿por qué detenerse en Madrid o en Toledo? Mientras Iñigo estuvo al servicio del contador mayor, Fernando el Católico no sólo residió en ciudades castellanas, también viajó dos veces a Andalucía, en 1508 y 1511. La primera vez a Córdoba y Sevilla, la segunda a esta última[55].

El erudito historiador de la juventud de Iñigo, L. Fernández Martín, incluye expresamente Córdoba y Sevilla entre las ciudades en donde, en 1508, se preparó alojamiento a Juan Velázquez[56]. No es nada aventurado suponer, es más, se debe presumir, que éste llevara en su propio séquito, como miembro de su casa, a Iñigo, joven de 17 años.

a) Expedición de castigo: 1508.

En este año 1508, Fernando emprendió su viaje a Andalucía, en compañía de su nueva esposa, Germana de Foix, y de su nieto, el Infante don Fernando, y en el camino se alojó (9 agosto 1508) precisamente en el palacio de Arévalo, residencia de Velázquez de Cuéllar y de Iñigo[57].

El propósito del Rey Católico era someter a los nobles andaluces opuestos a su gobernación del Reino en lugar de su hija Juana, a quien acataban como soberana de Castilla. Se habían coligado el arzobispo de Sevilla, Fray Diego Deza, el duque de Medina Sidonia, el marqués de Priego y los condes de Cabra y de Ureña «para seguir lo que fuese servicio de su Alteza y bien y pacificación destos reinos»[58].

El Rey se dirigía, sobre todo, contra Pedro Fernández de Córdoba, cabeza de la casa de Aguilar - creado marqués de Priego en 1501 en atención a los servicios de su padre don Alonso de Aguilar muerto en la guerra contra los moros alzados en Sierra Bermeja.

El marqués, alcalde mayor de Córdoba, no había atajado las algaradas populares que estallaron, en 1507, con motivo de las arbitrariedades perpetradas contra los judeoconversos por el inquisidor apostólico, Diego Rodríguez Lucero[59]. Ante la pasividad del marqués, el pueblo amotinado asaltó los Reales Alcázares, donde residía el tribunal inquisitorial y sacó a los presos de la cárcel. Al

---

no los prosiga hasta Andalucía. Véase el croquis con los «Itinerarios, más o menos probables de Íñigo de Loyola»: *Viajes de Íñigo de Loyola* ... 234. Recientemente, J. PLAZAOLA *Rutas Ignacianas*, publicación con motivo del año Ignaciano *Loiola '91*, reproduce croquis de mapas con los itinerarios de Íñigo. En uno de ellos, «En Arévalo 1506-1517« (pag. 23), los itinerarios terminan en Toledo.

[55] RUMEU DE ARMAS 347-349 389-373.

[56] FERNÁNDEZ MARTÍN, *El hogar* en *Los años juveniles* 44-45. Cita las cédulas dirigidas a los aposentadores, de 21 agosto 1508, fechada en Toledo, y de 6 octubre 1508, fechada en Sevilla. Al parecer, no ha encontrado más documentación al respecto hasta los años 1514 y 1515.

[57] RUMEU DE ARMAS 347.

[58] A. BERNÁLDEZ, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (edición de M. GÓMEZ-MORENO y J. DE M. CARRIAZO, (Madrid 1962) cap. CCXVI, 539-543; SANTA CRUZ (vid. supra nota 13), II parte, cap. XIII, 70-71. D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales eclesiásticos y seculares de la ... ciudad de Sevilla. Edición de A. ESPINOSA y CÁRCEL.* (Madrid 1796) 3, 207-210 275-279.

[59] Para la rebelión del marqués de Priego y su relación con la actuación del inquisidor Lucero, véase J. EDWARDS, *La revolte du marquis de Priego a Cordoue en 1508. Un symptome des tensions d'une societé urbaine.* Mélanges de la Casa de Velázquez (1976) 166-172.

año siguiente, se produjeron nuevos disturbios en los que intervino el marqués contra el representante de la justicia y cometió desacato a la autoridad real prendiendo y encerrando en su castillo de Montilla al licenciado Fernán Gómez de Herrera, alcalde de corte, enviado por el rey como pesquisidor.

Fernando viajó a Andalucía al frente de un ejército de 600 hombres de armas de sus guardas, 400 jinetes y unos 2 ó 3.000 soldados de ordenanza a la suiza, dispuesto a ejecutar el castigo en persona.

El Consejo Real condenó al marqués a la pérdida de todos los oficios, tenencias y mercedes, aplicándolos a la Corona, demolición a ras de suelo de su fortaleza de Montilla para que quedase como memoria de su delito, con prohibición de reedificarla en ningún tiempo, privación del título de marqués y honor de caballero, condena a muerte natural y confiscación de todos sus bienes.

La intercesión personal, cerca del Rey Católico, del Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba, tío del marqués de Priego, y la circunstancia de estar casado el marqués con Elvira Enríquez, prima hermana de Fernando, movió a éste a moderar la sentencia capital dictada en el Consejo Real, reduciéndola a las penas pecuniarias, la entrega al Rey de todos sus castillos y fortalezas, manteniéndolos a su costa por el tiempo que su Alteza mandase, la demolición del castillo de Montilla y el destierro por cinco años de Andalucía y perpetuo de Córdoba, so pena de muerte y confiscación de todos sus bienes, si lo quebrantaba. Se le condenaba al pago de las costas, con sus intereses, calculadas en 20 millones de maravedís (53.000 ducados), sobre los gastos del viaje de la corte y las diligencias de la justicia[60].

Fernando se detuvo del 5 al 25 octubre en Córdoba y del 27 de este mes hasta el 10 de diciembre en Sevilla. En Córdoba, el Consejo Real expidió documentos en cinco fechas distintas y, en Sevilla, en tres[61]. Uno de los asuntos tratados en el Consejo Real fue el proceso y sentencia del marqués de Priego, en la que, Velázquez de Cuéllar pudo haber asistido como consejero, sobre todo en razón de la determinación de las penas pecuniarias que interesaban la Contaduría[62].

La ida del Rey Católico a Sevilla tenía por objeto acabar con el poderío político-militar del ducado de Medina Sidonia. El duque Juan Alonso de Guzmán, después de la muerte de Felipe I (1506), había intentado recuperar por las armas su antiguo marquesado

---

[60] H. DEL PULGAR, *Crónica de los muy altos é muy poderosos don Fernando é doña Isabel, rey é reyna de Castilla, de León etc. Apéndice I (Anónimo) Continuación de la crónica de Pulgar* (en adelante PULGAR-ANÓNIMO) en *Crónicas de los Reyes de Castilla* III, 526; BERNÁLDEZ cap. CCXVI, 541-543; SANTA CRUZ II, cap. XXIV, 104-107; M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *La crisis del nuevo Estado (1504-1516)* en *Historia de España dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL*, XVII vol. II (Madrid 1969) 696-698; M. DEL C. QUINTANILLA RASO, *Nobleza y señoríos en el Reino de Córdoba. La casa de Aguilar (siglos XIV y XV)* (Córdoba 1979) [en adelante QUINTANILLA RASO] 149-152.

[61] Estos documentos se expidieron con data de 8 y 25 septiembre, 4 y 21-22 octubre en Córdoba y 1, 23 y 29 noviembre en Sevilla. RUMEU DE ARMAS 347-349.

[62] PULGAR-ANÓNIMO 526; BERNÁLDEZ cap. CCXXVII, 542; SANTA CRUZ II, cap. XXIV, 104-107; FERNÁNDEZ ALVAREZ 696-699; QUINTANILLA RASO 149-152.

de Gibraltar, que había revertido a la Corona de Castilla (1502) y debía continuar siendo patrimonio real de acuerdo con el testamento de Isabel la Católica. El duque envió con su gente a su hijo Enrique, aún niño de 10 años. Después de un cerco de dos meses, el duque mandó a su tropa retirarse por la amenaza de la ciudad y tierra de Sevilla que dio orden de partir a su gente de armas contra él[63].

Por otro lado, Fernando tenía el propósito de unir, de algún modo, el ducado a la Corona mediante el matrimonio del duque Enrique de Guzmán, adolescente ya de 12 años, con su nieta Ana, hija del Arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón. El tutor del joven duque, que gobernaba el estado en su minoridad, era su cuñado, por su matrimonio con Mencía de Guzmán, Pedro Girón, hijo del conde de Ureña.

Antes de partir para Sevilla, Fernando dio orden a Girón de entregar, en rehenes, al Asistente de Sevilla, Iñigo de Velasco, las fortalezas de Vejer, Sanlúcar y Huelva, a lo que se negó el tutor y, desafiando los planes del Rey Católico, desposó a su hermana, María Girón, con Enrique. Este paso causó a Fernando un gran enojo.

El duque y su tutor se negaron a presentarse al Rey hasta que, requeridos una y otra vez por el mismo Fernando, bajo diversas penas, acudieron a Sevilla. El Rey trató al duque con benevolencia, pero se negó a hablar a don Pedro Girón y le ordenó salir de la ciudad. Retirado a la Cartuja de Santa María de las Cuevas, por la noche huyó con su pupilo a Portugal al seguro del rey Manuel, yerno de Fernando. Éste convocó a todos los alcaides de las fortalezas de las tierras del duque, les exigió su entrega y puso alcaides reales en nombre de la reina su hija y suyo.

El alcaide de Niebla, capital del condado de su nombre, se negó a entregarla y opuso resistencia armada. El contador mayor, Antonio de Fonseca, se dirigió con las guardas reales y 1.500 peones a la suiza que la tomaron a saco[64].

Entretanto el Rey había acudido en favor de su yerno, el rey Manuel de Portugal, en socorro de Arcila, plaza africana portuguesa del Atlántico, atacada por el rey de Fez que tomó la villa y cercó su fortaleza. El conde Pedro Navarro, que se encontraba en la mar hacia Orán con la Armada Real de Castilla, cambió el rumbo y se dirigió a Arcila, levantando el cerco. El corregidor de Jerez, Ramiro de Guzmán, pasó con gente de su ciudad, El Puerto de Santa María y Cádiz y Fernando envió, al mando del contador, Antonio de Fonseca, parte de las Guardas Reales e infantería a la suiza que le habían acompañado, así como gente de armas y jinetes de Sevilla y muchos caballeros de su corte. La mayoría de la tropa quedó acantonada en Utrera, Lebrija y lugares vecinos de la bahía de Cádiz, algunos pasaron al socorro de Arcila y un contingente de infantería se empleó, como he apuntado, en la toma de Niebla.

Hasta la llegada de los refuerzos portugueses, la armada de Navarro y el socorro

[63] PULGAR-ANÓNIMO 524; BERNÁLDEZ cap. CCVIII, 511-514; SANTA CRUZ II, cap. XII, 65-66; ORTIZ DE ZÚÑIGA 3, 209-210.

[64] PULGAR-ANÓNIMO 526; BERNÁLDEZ cap. CCXVII, 543-546; SANTA CRUZ II, cap. XXV, 108-112, cap. LX, 282-283; ORTIZ DE ZÚÑIGA 3, 274-279 288. Este autor indica que Fernando se oponía a los enlaces matrimoniales de las grandes casas para evitar que acrecentaran su poderío. A la muerte de Enrique (20 enero 1513), el Rey Católico casó sucesivamente a su nieta Ana de Aragón con los dos hermanastros y herederos del duque, hijos del segundo matrimonio de su padre con Leonor de Zúñiga: Alonso, cuyo matrimonio fue anulado por incapacidad física y mental, y Juan Alonso que sustituyó a su hermano en el gobierno y, de facto, en la titularidad del ducado.

de gente castellana se mantuvo en Arcila. Asegurada la plaza y regresada la fuerza a Sevilla, el Rey partió el 10 diciembre 1508 para Castilla[65].

No obstante la severidad del castigo de los nobles malcontentos, sus personas fueron respetadas y, en señal de su benevolencia y perdón, Fernando llevó en su compañía a las Cortes Generales de Aragón, convocadas en Monzón (1510), al marqués de Priego, al duque de Medina Sidonia, a don Pedro Girón y al padre de éste, conde de Ureña. Con ellos pasó, luego, a las Cortes de Castilla, en Madrid, a las que fueron convocados por derecho propio y a las que también acudió el contador mayor, Juan Velázquez[66].

Celebradas las Cortes, el Rey pasó unos 20 días en Tordesillas con su hija la reina doña Juana y tornó a Madrid. A la ida y a la vuelta se detuvo unos días en Arévalo[67].

b) La empresa de África 1511.

El año 1511, el 7 de enero, el Rey Católico partió de Madrid hacia Sevilla por la ruta de Extremadura.

La venida a Sevilla encerraba el designio de acelerar los preparativos de la empresa de África, con Túnez como primer objetivo, para la que se aprestaba una armada en los puertos de Andalucía que debía reunirse en Cádiz.

La estancia de Fernando en Sevilla se prolongó del 1 de febrero hasta el 21 de junio. Durante este tiempo el Consejo Real expidió documentos datados en Sevilla, en 11 fechas diferentes, entre febrero y junio. Y los contadores mayores los expidieron, al menos, con fecha de 17 abril[68].

Fuera de las largas estancias del Rey Católico - con esporádicas excursiones a villas de los alrededores - en Burgos (6 agosto 1511-13 agosto 1512) y Madrid (5 noviembre 1513-20 mayo 1514), ninguna otra tuvo mayor duración que la de Sevilla (1 febrero-21 junio 1511)[69].

De acuerdo con la obligación del seguimiento de la corte por parte de los contadores mayores, no hay razón seria para dudar de la presencia en Sevilla de Velázquez de Cuéllar y junto a él Iñigo, hombre ya de 20 años[70].

La organización de la armada, en y desde Sevilla, suponía toda una intensa actividad administrativa: armamento, aprovisionamiento, libramientos de pagos a tropas, fletes de buques, etc.

---

[65] BERNÁLDEZ cap. CCXVIII, 546-547; SANTA CRUZ, II, cap. XXVI, 112-113; J. M. DOUSSINAGUE, *Política Internacional de Fernando el Católico* (Madrid 1944) [en adelante DOUSSINAGUE] 179-181.

[66] J. DE MARIANA, *Historia de España. Obras del Padre* ... II (= BAE, 31) lib. XXIX, cap. XXIV, 343; J. M. CARRETERO ZAMORA, *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla al comienzo de la época nueva 1476-1515* (Madrid 1988) 227.

[67] RUMEU DE ARMAS 364-365.

[68] Los documentos del Consejo Real se dataron en 7, 9, 11-12 y 24 febrero; 24 marzo; 10 y 28 abril; 1, 11 y 26 mayo. *Ibidem* 370-372.

[69] *Ibidem* 374-381 391-397.

[70] Como indicamos arriba, nota 56, FERNÁNDEZ MARTÍN, al parecer, sólo encontró cédulas reales dirigidas a los aposentadores en relación con el alojamiento de Velázquez, en 1508 y 1514-1515.

Sevilla, desde el bajo medievo, había adquirido una amplia experiencia en el pertrecho y organización de empresas marítimas, uno de los aspectos que cristalizan en la recién creada Casa de Contratación (1503) y se había convertido en una plaza comercial y financiera de primer orden donde comenzaban a establecerse grandes casas de banca como consecuencia de la llegada masiva de metales preciosos.

La casa de la moneda sevillana había sido durante el siglo anterior la más activa de todas las cecas reales de Castilla, debido al oro africano. Al mismo tiempo que se intensificaba ahora el gran comercio con las Indias, crecían las necesidades de la ciudad y su comarca y se daba un gran impulso a la economía y a la agricultura andaluzas.

Este mismo año 1511, los judeoconversos, Pedro y Melchor de Espinosa, creaban su banca en Sevilla[71].

La organización de la expedición africana desde España, sobre la base de 500 hombres de las guardas del Rey, 1.000 jinetes, 300 ballesteros de a caballo y 7.000 infantes, se hacía en Andalucía, y no en Cataluña o Valencia, porque respondía precisamente, según el mismo Rey Católico, a la abundancia de mantenimientos y de caballos y otras cosas necesarias para la armada, con que contaba la región andaluza, sobre todo el valle del Guadalquivir, y no las regiones antes citadas de la corona aragonesa[72].

Como ejemplo de esta compleja actividad administrativa de la corte en las circunstancias que la llevaron a Sevilla, al suspenderse la expedición africana, el Rey Católico envió, en 16 de junio, a Cádiz, a su capellán mayor y consejero real, Juan Rodríguez de Fonseca[73], obispo de Palencia, con el encargo de despedir a las tropas inglesas y de pagarles sus sueldos, así como, a los capitanes de las naos que los transportaban, los sueldos y fletes de la armada hasta fin de julio[74].

Este prelado, hábil organizador de expediciones, considerado amigo de unos y enemigo de otros, era descrito así por uno de estos últimos, Bartolomé de las Casas:

«Este don Juan de Fonseca, aunque eclesiástico y arcediano, y después de este cargo que le dieron los Reyes de las Indias, fue obispo de Badajoz y Palencia y, al cabo, de Bur-

---

[71] M. A. LADERO QUESADA, *Historia de Sevilla. La ciudad medieval* (Sevilla ²1980) 85 97-103. ID. *Sobre la génesis medieval de la identidad andaluza en Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Andaluza* (Granada 1989) 240-242.

[72] Así lo declara el mismo Fernando: El Rey a Pedro Navarro. Madrid, 24 diciembre 1510. DOUSSINAGUE 360-363 641-643.

[73] Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524), era hermano del contador mayor Antonio de Fonseca e hijo, como éste, de Hernando de Fonseca y de Teresa de Ayala. Nacido en Toro, protegido de Fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, fue provisor de Granada y deán de Sevilla. Capellán de la reina Isabel desde 1484, se ordenó sacerdote en Barcelona, el 6 abril 1493 y fue obispo de Badajoz (1495), Córdoba (1499), Palencia (1504) y Burgos (1514). Presentado por el Rey Católico (1513) para Patriarca de las Indias, con jurisdicción sobre todos los nuevos territorios, el Papa no consintió. Acompañó a la infanta Catalina a Inglaterra para su boda con el príncipe Arturo y desempeñó misiones de confianza cerca de la princesa Juana en Flandes y en España. Retirado en Palencia durante el reinado de Felipe, volvió a la corte durante la gobernación de Fernando (1507-1516). Capellán mayor real, era comisario para la cruzada en los reinos de Castilla. TERESA LEÓN, *El obispo Juan Rodríguez de Fonseca*, passim. En 1511, el Rey Católico lo propuso a Julio II para cardenal. El Rey a Jerónimo de Vic. Sevilla, 16 junio 1511. BARÓN DE TERRATEIG, *Política en Italia del Rey Católico 1507-1516. Correspondencia inédita con el embajador Vich* (2 vols.) (Madrid 1963) [en adelante Terrateig] II, 166.

[74] BERNÁLDEZ cap. CCXXVI, 573; DOUSSINAGUE 461-463.

gos, en el cual murió, era muy capaz para mundanos negocios, señaladamente para congregar gente de guerra para armadas por el mar, que era más oficio de vizcaino que de obispos, por lo cual siempre los Reyes le encomendaron las armadas que por mar se hicieron mientras vivieron»[75].

Talento organizativo, tuvo a su cargo las armadas de Indias desde el segundo viaje colombino, en 1493, y el apresto, en 1494, de las mesnadas de Gonzalo de Córdoba para las guerras de Italia. De él dependieron los asuntos de la Casa de Contratación desde su fundación (1503) y prácticamente pasaban por sus manos todos los asuntos de Indias.

Como lo muestra el hecho de su misión a Cádiz, el obispo estaría encargado por el Rey de organizar también esta expedición.

De la complicada burocracia que comportaba la gestión de estos asuntos, no estarían ausentes, en esta ocasión, dada su presencia en Sevilla, los contadores mayores que necesitarían, para la dirección de las diversas funciones de su empleo, todo el personal a su servicio. Sobre todo el de la sección de sueldos a cuyo cargo estaba el pago de la gente de guerra y de las armadas así como el de su provisión y abastecimiento.

Iñigo, como allegado, o familiar - «continuo comensal» - del contador Juan Velázquez, como en ocasiones similares hacían los mismos continos del rey ayudando a otros altos funcionarios reales, podría haber intervenido en el desempeño de algunas gestiones de mayor confianza[76]. Ni sería extraño que, siendo el otro contador mayor, Antonio de Fonseca, hermano de Juan Rodríguez de Fonseca, colaborasen con éste los allegados de ambos contadores mayores en la supervisión de las libranzas de los pagos a tropas y armadas que el rey le había encargado.

Así Iñigo podría haber ayudado, de un modo o de otro, en los asuntos del oficio de sueldos que, como acabamos de decir, entendía en el pago de la gente de guerra y de las armadas y en su provisión y abastecimiento. O bien en los del el oficio de tierras, que entendía en la concesión de mercedes personales de maravedís, en rentas o tierras en Vizcaya y Guipúzcoa, que obligaba al beneficiario al sostenimiento de lanzas y ballesteros mareantes[77].

En Sevilla había una importante comunidad vizcaína y guipuzcoana, sobre todo de armadores y mercaderes dedicados al comercio del hierro del Norte. Por este tiempo, entre 1504-1515, la flota mercante vasca en Sevilla contaba con 68 unidades, 39 de Guipúzcoa y 29 de Vizcaya. Era la más numerosa después de la sevillano-trianera con 149 unidades. Pero en la vasca predominaba la nao de gran tonelaje[78].

---

[75] LAS CASAS, *Historia de las Indias* I, cap. LXXVIII, 233; E. SCHÄFER, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. I. Historia y organización del Consejo y de la Casa de Contratación de Indias* (Sevilla 1935) 23 26-27 50 (not. 2) 56 (not. 1).

[76] LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 166.

[77] cfr. PLAZA BORES, *Escribanía Mayor de Rentas* en *Guía del investigador* 241; Id. *Contaduría Mayor de Hacienda. Ibidem* 245-246.

[78] M.A. LADERO QUESADA, *El crecimiento económico de la Corona de Castilla en el siglo XV: ejemplos andaluces* en *Los mudéjares de Castilla* 280-281. F. MORALES PADRÓN, *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos* (Sevilla ³1989) 75. E. OTTE, *El comercio exterior andaluz a fines de la Edad Media* en *Actas del II coloquio de historia medieval andaluza. Hacienda y comercio. Sevilla 8/10 abril 1981* [en adelante OTTE] 235-236. De la flota guipuzcoana, la mayoría de sus unidades correspondía a San Sebastián (18) seguida de Motrico (10), Fuenterrabía (3),

Sería interesante estudiar las relaciones de los mercaderes y marinos vascos establecidos en Sevilla con los Loyola. Algo indicaremos más adelante.

6. *Rodrigo de Portundo e Iñigo de Loyola*

El contexto de la presencia de la corte y la organización de la armada en Sevilla explicaría mejor un hecho que Ignacio cuenta en su Autobiografía y que constituye una pista para deducir una posible estancia suya en esta ciudad.

En 1554, al fin de sus días, Ignacio informaba a Luis Gonçalves da Câmara que veinte años atrás, en 1524, a su vuelta de Jerusalén, en Génova,

> «le conosció un viscaino que se llamaba Portundo, que otras veces le había hablado cuando él servía en la corte del Rey Católico»[79].

Portundo le proporcionó embarcación para Barcelona, que estuvo a punto de ser tomada por Andrea Doria, todavía al servicio del rey de Francia.

Se trataba de Rodrigo de Portundo, o Portuondo, capitán general de las galeras de España, en sustitución de Hugo de Moncada, hecho prisionero en el ataque francés a Saona y Génova. De familia de armadores, con casa solar armera en la anteiglesia de Mundaca, partido de Guernica, en Vizcaya, armador, señor de naos y reputado marino, Rodrigo de Portuondo había nacido en Sevilla.

Portundo participó, con la armada de Pedro Navarro, en la expedición a Orán (1509), al mando de su propia nao de 310 toneles (c.260 toneladas) con 50 marineros, 16 grumetes y 4 pajes[80]. En 1516, con otras naos procedentes de Sevilla, formó parte de la armada de Diego de Vera aprestada en Cartagena contra Argel. Mandaba dos naos propias, con un total de 550 toneles (c.460 toneladas). Según informes, estas naos, denominadas «portundas», eran «muy buenas naos de casi treszientos toneles y más cada una, muy bien en orden»[81].

En septiembre 1520, Portuondo se encontraba, en Nápoles, a cargo de las naos, en la armada de Hugo de Moncada que había desalojado a los corsarios de Los Gelves y obtenido el vasallaje de su Jeque. En esas fechas, el embajador en Roma, Don Juan Manuel, lo recomendaba al emperador, así como al comendador Loaisa y al maestre de campo Figueroa, como «personas a quien V.A. deue mucho y que son para seruirle

---

Guetaria (2), Zumaya (2), Cestona (1), Rentería (1), Azcoitia (1) y Deva (1). De las 29 vizcaínas, 24 pertenecían a la ría del Nervión: Bilbao (15), Deusto (6) y Portugalete (3). Las 5 restantes se repartían entre Bermeo (1), Mundaca (1), Lequeitio (1) y Escalante (2), ésta en la actual prov. de Cantabria.

[79] *Autobiografía* V, nº 53. *Fontes narr.* 1, 434.

[80] L. Zapata, *De algunos hombres señalados de Sevilla* en *Miscelánea.* Memorial Histórico Español (MHE) XI, 318 320. C. Fernández Duro, *Armada española desde la unión de los Reinos de Castilla y de León.* I (Madrid 1895) 352 361. A. y A. García Carraffa, *El solar vasco-navarro* 5, 337. Labayru, *Historia ... del Señorío de Bizcaya* IV, 77-78; M. V. de Gondra y Oría, *Mundaka y Pedernales. Primeras ante iglesias de una vieja merindad* (Villapalmira Busturia 1981) 18-20.

[81] *Instrucciones dadas por Diego de Vera y Juan del Río a Vicente Pérez de Albornoz para tratar con el Cardenal acerca de la armada, y acuerdos tomados por éste.* MHE VI, *Apéndice* 19, 471-480. Las naos de Sevilla eran la del contador de la Casa de Contratación, Juan López de Recalde, de 250 toneles, tres de 150, y la del conde Fernando de Andrade, donde vino Diego de Vera con 300 hombres de Sevilla y Jerez.

y que V.A. deue a los tales tenerlos en memoria para facerles mercedes por dar exemplo a los otros, porque de otra manera no puede ser bien seruido»[82].

Los servicios de Portuondo se referían, sin duda, a las campañas de África llevadas a cabo por Hugo de Moncada, a quien acompañó Diego de Vera con sus capitanes. Uno de éstos sería Portuondo: lo fue en la empresa de Argel (1516), por lo que es lógico que continuara con Vera y participara en el segundo intento contra Argel (1518) y ataque a Los Gelves (1519) y su ocupación (1520)[83].

Nombrado capitán general de las galeras de la guarda de las costas del Reino de Granada, Portuondo fue destinado, en 1523, con sus cuatro galeras, al servicio de la armada de Hugo de Moncada, capitán general de las de España en la campaña contra el rey de Francia, Francisco I. Después del ataque y saqueo de Saona por los franceses, y hecho prisionero Moncada, Portuondo cubrió la retaguardia hasta Génova y fue propuesto al Emperador para el mando de la armada hispano-genovesa. En 1525, condujo la armada de vuelta a España llevando a bordo de la galera capitana de su mando a Francisco I, tomado prisionero en Pavía.

En 1527, era capitán general de una armada de ocho galeras apostada en Cádiz para la vigilancia de la bahía. Hecho prisionero por los forzados de su galera amotinados, fue llevado al río Martil de Tetuán donde se lo adjudicó, con otras presas, el alcaide de Xauen [Šafšawan], Mawlāy Ibrāhīm. Valorado en 16.000 cruzados, fue rescatado por mediación del mercader genovés, Luis de Presenda, quien lo condujo libre al presidio portugués de Arcila, pero se quedó con la suma del rescate que Mawlāy Ibrāhīm reclamó al rey de Portugal y al emperador.

En 1528, el emperador Carlos puso bajo la supervisión de Portuondo el apresto de las 50 galeras que se construían en Barcelona. En 1529, como capitán general de SS. MM., a bordo de la galera real *Santa Trinidad*, mandó la armada que llevó a Carlos I desde Barcelona a Italia. Preparada esta galera para conducir a su bordo al Emperador, éste subió, luego, a la de Andrea Doria que se había pasado del servicio del rey de Francia al del emperador a quien se unió en Barcelona. Juan Portuondo, hijo de Rodrigo, mandaba la *San Jerónimo*.

El 21 de agosto 1529, el Emperador firmó, en Génova, un asiento con Portuondo para la defensa de las costas del Reino de Granada, que serviría de modelo para los sucesivos. Lo nombró «capitán general de las galeras de la guarda las costas de la mar del dicho Reino de Granada y sus comarcas», y puso a su cargo ocho galeras y dos bergantines. Poco después, el 25 octubre de ese mismo año, Rodrigo de Portuondo murió en un desafortunado encuentro con Cachidiablo (Aydin Re'īs), segundo de Jair al-Dīn/Barbarroja, en Formentera. Portuondo había intentado darle caza con su galera y la de su hijo Domingo. Este, malherido, fue hecho prisionero con otros capitanes y murió empalado en Argel, por orden de Barbarroja, con otros 17 capitanes, en represalia del ataque de Andrea Doria a Cherchel [Šaršal][84].

El hecho de haber Portuondo reconocido a Iñigo y la afirmación de éste de «que otras veces le había hablado cuando él servía en la corte del Rey Católico»

[82] Juan Manuel al emperador. Roma 25 septiembre 1520. Bibl. RAH. colec. Salazar y Castro, vol. A 45 f. 24r-v.

[83] FERNÁNDEZ DURO, *Armada española* 1, 127-131.

[84] F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Choronica de los muy nombrados Omiche y Haradín Barbarroja*. MHE VI, 327. R. RICARD, *Mouley Ibrahim, caïd de Chechaouen (circa 1490-1539)* en *Études sur l'Histoire des Portugais au Maroc* (Coimbra 1955) 276-278. FERNÁNDEZ DURO, *Armada española* 1, 136-137 156-162 359 361 369-379 406 408.

suponen un trato relativamente frecuente en conexión con el contexto de la corte.

Ningún lugar más adecuado que Sevilla para un encuentro de Iñigo con un marino, como Rodrigo de Portuondo, cuando, 13 años atrás, en 1511, se encontraba la corte de Fernando en ella y se aprestaba la gran armada para coronar la empresa de África. Tanto más si Portuondo tenía su domicilio en Sevilla y la armada se reunía en un puerto tan cercano como Cádiz.

La razón de este trato con Iñigo, habría que entenderla no sólo en cuanto paisano, sino también en relación con el servicio desempeñado por Iñigo en la corte. En el contexto sevillano, este servicio estaría relacionado con su condición de señor de naos para el pertrecho de su/o sus embarcaciones y el pago de sueldos a su gente[85].

7. *Juan Pérez de Loyola*

Es muy posible que Portuondo y otros capitanes de mar, empleados en las campañas anteriores, residentes en Sevilla o estantes en ella con motivo de la presencia de la corte en 1508 y 1511, hubieran conocido, en su juventud, al hermano mayor de Iñigo, Juan Pérez de Loyola.

Nacido hacia 1469, murió en 1496 en Nápoles. Estaba, con su propia nao, al servicio de los Reyes Católicos, como capitán de mar en la armada de Vizcaya, mandada por Iñigo de Artieta[86]. Según se podría inferir de su testamento, Juan Pérez de Loyola, tenía la mirada puesta en la cruzada de África: dejaba medio ducado «a la santa cruzada de Bervería para la guerra que ha de hacer nuestro señor el rrey» y otro tanto a cada una de las órdenes redentoras de Mercedarios y Trinitarios[87].

El primogénito varón del señor de Loyola y heredero de la Casa, formaba parte de esta armada desde julio 1493, en que se aprestó, en Bermeo, por orden de los Reyes para

---

[85] Los sueldos de cada una de las naos de Portuondo, en 1516, montaban 3.200 ducados al mes. MHE VI, *Apéndice* 18, 469-470.

[86] Los Reyes nombraron a Artieta «capitán general de una armada que se organiza para que ande por los mares». Barcelona, 20 junio 1493. *Registro General del Sello* (en adelante *RGS*). (Madrid-Valladolid 1970) X, nº 1651, f. 219. Alonso de Quintanilla, contador mayor de Cuentas, y el Dr. Andrés de Villalón, ambos del Consejo real, fueron a Vizcaya con el fin de cobrar dos cuentos de maravedís repartidos como empréstito para los gastos de la armada. Barcelona 23 junio 1493. *Ibidem* nº 1680, f. 190. La armada constaba de una carraca propiedad de Artieta de 1.000 toneles (c. 840 toneladas) y de cuatro naos. Iban a bordo 265 marineros y 555 hombres de armas. La nao de Juan Pérez de Loyola, de 220 toneles (c. 184 toneladas), propiedad del maestre, Pedro de Deva, llevaba 40 marineros y 85 hombres de armas. Su salario era 30.000 mrs/año y recibía, por su gente (6.000 mrs. el marinero, 5.000 el hombre de armas) y el mantenimiento de la nao, 665.000 mrs/año. La armada costaba 11.729.800 mrs/año: LABAYRU, *Historia ... del Señorío de Bizcaya* III, 483-487. Fallecido Pedro de Deva, el Consejo Real ordenó al capitán general, Artieta, obligar a Loyola a entregar la embarcación a la viuda, María Juan de Deva y Linda, para que pudiese cumplir el testamento y enterrar a su marido en la Iglesia de Santa María de Deva. Valladolid, 14 febrero 1494. *RGS* vol. XI, nº 384, f. 348. Con esta ocasión Juan Pérez pudo adquirir su propia nao, si no poseía otra anteriormente.

[87] Testamento de Juan Pérez de Loyola, Nápoles 21 junio 1496. *Fontes doc.* 139-146; 781-782. Véase *Autobiografía* VIII nº 76. *Fontes narr.* 1, 466; POLANCO, *De vita P. Ignatii et Societatis eius initiis* VI, nn. 54-55 *Ibidem* 2, 556-558.

prestar servicio a donde se enviase. Destinada a la bahía de Cádiz, con la misión de dar escolta a la armada que se aprestaba en Sevilla para el segundo viaje colombino[88], Juan Rodríguez de Fonseca recibió orden de los Reyes de marchar a Cádiz, en compañía de Juan de Soria, secretario del príncipe Don Juan, para hacer el alarde de la armada de Artieta[89].

En septiembre, se confió a la armada de Vizcaya la misión de acudir a la costa granadina para el transbordo de Boabdil (Muḥammad XII Abū 'Abd Allāh), con familia y séquito, al norte de África[90]. El 18 de septiembre, la armada estaba ya surta en Fuengirola. El paso se ejecutó hacia mediados de octubre: Boabdil embarcó, en el puerto de Adra, con su familia y corte (1.130 personas en total) en la carraca de Iñigo de Artieta. Juan Pérez de Loyola llevó, en su nao, desde el puerto de Almuñécar, 450 personas. Se transbordaron un total de 6.320 individuos, la mayoría acompañó a Boabdil al reino de Fez, algunos fueron a Turquía y otros a Bugía[91].

En diciembre, los Reyes encargaron a Artieta la conducción de gente y mantenimientos a la isla de Canaria, a disposición de Alonso Fernández de Lugo para la conquista de Tenerife[92]. Lo que se intentó en la primavera de 1494 con la derrota y pérdida de gente en la batalla de Acentejo[93].

Concluidas estas comisiones, los Reyes dieron orden a Fonseca, en julio 1494, de hacer nuevo alarde de la armada de Vizcaya[94]. Se destinaba a Sicilia, con otras armadas, a las órdenes del Almirante de Aragón, Galcerán de Requesens, conde de Trivento. Su misión era secundar las operaciones de las mesnadas de Gonzalo Fernández de Córdoba, formadas, en su mayoría, por jinetes andaluces y peones vizcaínos, veteranos de Granada.

---

[88] «Juramento y pleito homenaje que hicieron el general Íñigo de Artieta y los capitanes del armada que se aprestó para las Indias en la villa de Bermeo. Julio 1493» (Registrada en el Archivo de Indias de Sevilla) M. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Obras.* Tomo I. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV. II. Documentos de Colón y de las primeras poblaciones* (Madrid 1954 = BAE, 75) [en adelante FERNÁNDEZ NAVARRETE] Número LV, 346-347.

[89] «Cedula a Don Xoan de Fonseca para quen [sic] unión de Xoan de Soria vaya a Cádiz a tomar el alarde de la Armada que se fizo en Vizcaya, si la otra Armada es ya partida». Barcelona, Agosto 4 de 1493. En la misma fecha, cédulas sobre mandar hacer el alarde a Íñigo de Artieta y a los capitanes de la Armada de Vizcaya. *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía* [en adelante *CoDoIn América*] (Madrid 1878) t. 30, 188-192.

[90] «Carta mensajera encargando al Almirante [Cristóbal Colón] que apresure su salida: le instruyen del estado de los negocios con Portugal, y de cómo debe conducirse en su viaje, y le aprueban lo que dijo a Íñigo de Artieta, cuya armada iba a la costa de Almuñécar, y podría volver para enviársela si fuese necesario. Barcelona, 18 agosto 1493» (Original en el Archivo del duque de Veragua). FERNÁNDEZ NAVARRETE, Número LXVII, 356-357. «Cédula avisando a don Juan de Fonseca el estado de los negocios con Portugal, encargándole que dé prisa en la partida del Almirante, y que la armada de Vizcaya la envíe a la costa de Granada para llevar a África a Muley Boabdil, y a otros moros. Barcelona, 5 septiembre 1493» (Registrada en el Archivo de Indias de Sevilla). *Ibidem* Número LXIX, 362-363.

[91] G. REMIRO, *Partida de Boabdil allende con su familia y principales servidores.* Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino 2 (1912) 57-111, 72-74 92-97. J. DE M. CARRIAZO, *Historia de la Guerra de Granada* en R. MENÉNDEZ Y PIDAL, *Historia de España* XVII/1, III, 909-910.

[92] Zaragoza, 28 diciembre 1493. *RGS* vol. X, nº 3266, f. 51.

[93] Véase, p.ej., L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe.* (Madrid 1990) 252-253.

[94] Real provisión. Segovia, 4 julio 1494. FERNÁNDEZ NAVARRETE, Número LXXVIII 392-393. El alarde anterior se hizo en agosto 1493 *CoDoIn América* 30, 188-192.

La armada de 60 velas, al mando de Requesens, conduciendo las tropas zarpó de Cartagena el 30 marzo 1495 y, después de una detención en Mallorca, llegó a Mesina el 24 mayo[95]. La armada de Vizcaya participó en el bloqueo de Gaeta[96].

No debe extrañar la presencia del mayorazgo de los Loyola, guipuzcoano, en una armada vizcaína. Su madre, Marina Sánchez de Licona, era de familia originaria de Lequeitio, la patria de Artieta. Por otra parte, el hecho de ser capitán de mar en esas fechas, cuando tenía unos 25 años, supone que Juan Pérez de Loyola había estado embarcado anteriormente en otras armadas, probablemente en la de Guipúzcoa, durante la guerra de Granada. Desde su comienzo, en 1482, participaron naves y marinos guipuzcoanos y vizcaínos. En febrero 1490, los contadores firmaron, en Sevilla, un asiento con los capitanes guipuzcoanos de la armada, Garci López de Arriarán, señor de Arriarán, y Juan de Lezcano, para el bloqueo y guarda del Estrecho[97].

Arriarán servía en la guerra desde 1482 y sus naos participarán años adelante, juntamente con las de Artieta, en el paso de Boabdil a África. Lezcano intervino con las suyas en la campaña de Italia de 1495-1496. En 1511, mandó la armada que transportó mil arqueros ingleses a Cádiz para la empresa de África[98]. Además de su origen patrio, ambos marinos tuvieron que estar relacionados con Juan Pérez de Loyola en razón de sus empleos. Lezcano pudo tener ocasión de estarlo con Iñigo, en Sevilla, en 1511. Lo mismo pudo ocurrir con otros capitanes de mar y, por supuesto, con el omnipresente organizador de armadas, Juan Rodríguez de Fonseca, de cuya relación, en 1493/94, con la armada de Iñigo de Artieta, de la que Juan Pérez de Loyola formaba parte, consta documentalmente.

---

95 C. FERNÁNDEZ DURO, *La Marina de Castilla desde su origen y pugna con la de Inglaterra hasta la refundición en la armada española* (Madrid 1894) 215 355; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Reyes Católicos. El camino hacia Europa* (Madrid 1990) 50-51 73-74. Id. *Los reyes Católicos. El tiempo de la guerra de Granada* (Madrid 1989) 239. Hay constancia de la presencia de peones vizcaínos y guipuzcoanos en la guerra de Granada, respectivamente 467 y 498 en 1487; 400 y 230 en 1489; 196 y 700 en 1491. En diciembre 1490, se habían despachado apercibimientos a Guipúzcoa y, en enero 1491, se cursó el llamamiento para que el 30 de marzo estuvieran las huestes en Granada. LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 260 272 283.

96 LABAYRU, *Historia ... del Señorío de Bizcaya* III, 515.

97 SUÁREZ FERNÁNDEZ, *La guerra de Granada* 151 236 254 not. 10. LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista* 148. García López de Arriarán, vecino de San Sebastián, hijo mayor de Juan López de Arriarán y nieto de Lope de Arriarán, había sucedido a su padre (1488), por título de mayorazgo, en el patronazgo de San Pedro de Arriarán con sus rentas y en la casa solar del mismo lugar: Los Reyes. Valladolid 23 diciembre 1488. *RGS* V, nº 4495, f. 73. Arriarán y Lezcano, o Lazcano, son linajes de Parientes Mayores guipuzcoanos del bando Oñacino al que pertenecía el abuelo de Íñigo, Juan Pérez de Loyola, señor de Loyola, hijo de Lope García de Lazcano. Debido a las alteraciones que provocaron los Parientes Mayores en sus luchas contra las villas, Enrique IV desterró, en 1457, entre otros, al señor de Loyola, al señor de Lazcano, Juan López de Lazcano, y a Lope de Arriarán, a la villa de Jimena (hoy Jimena de la Frontera, prov. de Cádiz) en la frontera del reino de Sevilla con Granada, «en servicio de Dios e mío y en defensión de la fee cathólica, guerreando con vuestras personas e con vuestros cavallos e armas, a vuestra costa, contra los enemigos de la fee cathólica», so pena de perder la cabeza: *Fontes doc.* 54-64.

98 Los otros capitanes fueron Juan López de Aguirre, Sancho de Aguirre y Beltrán de Arteaga. FERNÁNDEZ DURO, *Armada española* 1, 36-40 50-51 93.

También cabe preguntarse si Iñigo no trató de enrolarse con los otros caballeros de la corte de Fernando en el socorro a Arcila, en 1508, o en la empresa de África de 1511. Desde luego, su ideal de cruzada como objetivo espiritual afloraría, con fuerza, años más tarde.

8. *Los Loyola y Sevilla*

a) El comercio del hierro

Para cumplir su testamento, Juan Pérez de Loyola ordenaba a sus albaceas, entre otras cláusulas, vender bien su nao y obtener de sus Altezas lo que le debían[99].

El hecho de ser Juan Pérez de Loyola capitán de mar y señor de nao hace pensar en la participación de los Loyola en el comercio y trasporte del hierro. Entre los bienes del señor de Loyola, Martín García de Oñaz, se encontraba la ferrería de Ubisusaga, en la jurisdicción de Beizama, con la que confinaba por tres partes y la otra con el arroyo de Ysurola. Tenía su molino y casa, calces, presa y libertades y exenciones y facultad para cortar montes, rozar, pacer, beber aguas en la dicha jurisdicción. En el mismo término de Beyzama, había pertenecido a los señores de Loyola la ferrería de Ybayhederraga con sus pertenencias, montes y derechos; y, en la jurisdicción de Aranaz, la de Ybarrola, derruida al momento de la institución del mayorazgo (1536)[100].

Es sintomático el dibujo de una nao recientemente descubierto en una pared de la casa-torre de Loyola, con motivo de su restauración[101], documento pictórico que ilustra las empresas marítimas de los señores de la casa y solar de Loyola, como armadores y señores de naos, al servicio de la Corona y de sus propios intereses económicos.

Falta por hacer un estudio serio sobre las actividades económicas de los Loyola y su relación con los mercaderes vascos tanto de Andalucía, especialmente Sevilla, como del norte de Europa (Amberes, Brujas, Londres), a donde Iñigo acudirá para pedir limosna durante sus estudios de París[102].

---

[99] Testamento de Juan Pérez de Loyola, Nápoles 21 junio 1496. *Fontes doc.* 144. Todavía en 1498 no habían acabado los pleitos contra el testamento ocasionado por un dinero librado para el pago de la gente que había ido con el difunto a Nápoles. El Rey ordenaba al Corregidor de Guipúzcoa que resolviera en justicia: Zaragoza, 6 octubre 1498. RGS vol. XV, nº 2458, f. 292.

[100] *Fontes doc.* 81 486. No creo que sea exacto afirmar que la herrería de Ubisasaga fuera considerada como propiedad rural, como apunta Dalmases (*El patrimonio* 115), basado en el silencio de los documentos sobre la industria del hierro. Enumera, como signos de economía rural, el molino y casa, calces, presa, aguas, derecho de talar árboles, etc. que son, por el contrario, elementos indispensables para la fundición del hierro. Los documentos que presento indican la existencia de esa industria y su comercialización.

[101] Se encuentra a la salida de la cocina en la mocheta de una ventana. véase J. PLAZAOLA ARTOLA, *El santuario de Loyola* (Español) (Loyola 1993) 26 29 33.

[102] *Autobiografía* VIII nº 76. *Fontes narr.* 1, 466; Polanco *De vita P. Ignatii et Societatis eius initiis* VI, nn. 54-55 *Ibidem* 2, 556-558. Entre los mercaderes visitados por Ignacio se incluyen los castellanos. Según tradición trasmitida por los Bolandistas, alojaron a Ignacio, en su casa de Brujas, el mercader burgalés Gonzalo de Aguilera y su mujer Ana de Castro y, en Amberes, el segoviano Juan de Cuéllar y su mujer, la anversana Clara Pels: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas. Tomo I. Autobiografía-Diario espiritual. Introducción, notas y comentarios del P. Victo-*

Dos documentos inéditos relacionados con el comercio del hierro, conservados en el Archivo Histórico de Loyola, a más de unas alusiones en documentos publicados en *Fontes Documentales*, pueden servir de indicadores para establecer la participación de los señores de Loyola en el comercio del hierro.

El primero de los documentos inéditos es de 1508. Se trata de una carta de obligación del hermano de Iñigo, Martín García de Oñaz, señor de Loyola, en favor de María López de Recalde, viuda de Pero Martínez de Ydiacayz, vecina de Azcoitia. Se comprometía a entregarle 120 quintales de hierro, «buenos y marchantes de dar y tomar entre mercaderos», más 680 mrs. de costa, puestos en el puerto de Bedua (en el río Urola a milla y media de Zumaya) y pesados con el quintal de dicho puerto. Se otorgaba en la villa de Azpeitia, a 10 diciembre 1508, ante Juan Martínez de Alzaga, escribano real de la villa, como pago debido por otros tantos quintales de un crédito que la beneficiaria le había cedido y traspasado sobre los bienes y la persona de Martín Yñiguez de Yrarraga, preso por deudas. En orden a liberarlo de la prisión, el señor de Loyola había dado una fianza a Juan Ochoa de Recalde que lo tenía preso[103].

Treinta años más tarde, entre los recibos inventariados a la muerte de Martín García de Oñaz (1538), se halló un reconocimiento de deuda de Martín Yñiguez de Yrarraga, difunto, y de su mujer Catalina de Eyzmendi, por valor de 66 quintales de hierro puestos en Bedua, más 748 mrs. El señor de Loyola, en su testamento, hacía gracia a Catalina de la mitad de la deuda[104].

El segundo documento inédito es una escritura de 1529, por la que el señor de Zarauz, Juan Ortiz de Gamboa, como principal deudor, y sus fiadores, otorgaban a Martín García de Oñaz, señor de Loyola, 154 quintales de «fierro banda platina» puestos en el puerto de Rentería de Bedua o en el de Eguileta o en el de Arrasate. Está firmada en la casa y solar de Loyola, el 7 abril 1529, ante el mismo Juan Martínez de Alzaga[105].

Resulta iluminadora a este respecto la afirmación de Fausto de Arocena, Cronista de Guipúzcoa, refiriéndose al linaje del abuelo materno de Iñigo, los Licona de Lequeitio, de alguno de los cuales se decía que era «mercadero mucho rico»:

> «La dedicación al comercio no era, entre nosotros, menoscabadora de la hidalguía de quienes lo practicasen; es más: se puede afirmar que todos los parientes mayores eran mercaderes en el sentido de comerciar con el hierro que se forjaba en las ferrerías que todos llegaban a poseer»[106].

Este punto de hidalguía se había tratado en las Juntas Generales de Guipúzcoa celebradas en Cestona (17 al 26 abril 1518), el día 22 de abril. No se podía

---

riano Larrañaga, S.I. (Madrid 1947 = BAC 24) 316-321 (notas 13-15). J. PÉREZ VILLANUEVA, *Ignacio de Loyola en el norte de Europa* en Q. Aldea y otros (eds.) *Ignacio de Loyola y la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 nov. 1991* (Madrid-Bilbao-Santander 1993) 255-281; 256-261.

[103] Obligación del señor de Loyola en favor de María López de Recalde AHL 1-1-1². Tendría efecto la próxima fiesta de San Juan de Junio, el 24. Firmaron como testigos Domingo de Egurça escribano, Martín García de Anchieta y Juan Ochoa de Eyçaguirre vecinos de Azpeitia. El derecho a este crédito lo había otorgado a Martín el corregidor de Guipúzcoa (Cristóbal Vázquez de Acuña). AHL CROS, *II. La famille maternelle de S. Ignace* (mss.) 56.

[104] *Fontes doc.* 583 619.

[105] AHL 1-1-1¹ nº 16.

[106] F. DE AROCENA, *El abuelo materno de San Ignacio* en *Problemas históricos guipuzcoanos en la vida de San Ignacio* (San Sebastián 1956) 9-10.

aplicar en Guipúzcoa sin pérdida de toda la Provincia. Lo explicaba uno de los procuradores, Joan Pérez:

«que si en cuanto a los dares y tomares se guardase la ley de la hidalguía, como esta Provincia es de trato así de herrerías como de otros tratos de la mar, se destruiría totalmente la tierra, e pagando cada uno lo que debe y es en cargo, en lo demás goce cada uno de la hidalguía»[107].

También es posible que los señores de Loyola tuvieran relaciones comerciales con Sevilla, mercado importante del hierro vascongado, tanto para la ciudad y región como para el nuevo mercado indiano. El hierro se vendía por quintales y lo importaban del País Vasco los mercaderes vizcaínos y guipuzcoanos. El valor medio del hierro semielaborado era de 23,5 reales/quintal[108].

Como he indicado, en Sevilla había una importante comunidad vizcaína y guipuzcoana de armadores y mercaderes. De las 39 unidades de la flota guipuzcoana establecida en Sevilla, entre 1504-1515, algunas estaban matriculadas en los puertos o villas más cercanas a la casa de Loyola: dos eran de Zumaya, dos de Guetaria, una de Cestona, una de Azcoitia y otra de Deva. De esta villa procedían el maestre y una buena parte de la tripulación de la nao de Juan Pérez de Loyola[109].

Cabe asimismo la posibilidad de que los señores de Loyola participaran de alguna manera, desde fechas tempranas, en el trato con Indias, siquiera fuera ocasionalmente por medio de propios agentes o de otros mercaderes guipuzcoanos, residentes o estantes en Sevilla, con los que estaban emparentados o tenían relación mercantil.

En 1513, la Casa de Contratación de Indias envió a Pedro Magallón y a Juan Pérez de Idiacaiz a Guipúzcoa y Vizcaya (25 junio-2 agosto) para la compra de armas, herramientas y clavazón, destinados al pertrecho de la expedición de Pedrarias Dávila. Azpeitia proporcionó la mayor parte del herraje por valor de 157.259 mrs.[110]. Parte de ese hierro habría salido, sin duda, de las ferrerías de los señores de Loyola.

---

107 *Registro de las Juntas Generales celebradas por la M.N. y M.L. Provincia de Guipuzcoa en la Villa de Cestona del 17 al 16 de Abril de 1518, impreso ahora por vez primera por acuerdo de la Excma. Diputación Provincial de Guipuzcoa.* (San Sebastián 1935) 11. En adelante *Registro.* Lo mismo afirmaba el procurador de Mondragón: toda aquella Provincia era de «tratos y mercaderías e de prestados e dares e tomares», en especial su propia villa. *Ibidem.*

108 OTTE, *El comercio exterior andaluz* 23 (supra nota 78). Para todo el asunto del hierro del Norte en Sevilla e Indias, véase L. GARCÍA FUENTES, *Sevilla, los vascos y América (Las exportaciones de hierro y manufacturas metálicas en los siglos XVI, XVII y XVIII)* (Bilbao 1991), especialmente 105-145. La parte menos atendida, quizás por falta de documentación, es la referente a los inicios del s. XVI, que es el periodo que trato en el presente estudio.

109 OTTE, 235-236. «Alarde que se resçibió de la xente del Capitán Xoan Pérez de Loyola en catorce de Jullio de noventa y tres años, en nombre del Rey y de la Reyna Nuestros Señores, e del Doctor de Villalón por Xoan de Arbolancha». *CoDoIn América* 30, 403-408.

110 L. GARCÍA FUENTES, *El descubrimiento de América y el comercio de hierro y manufacturas metálicas del País Vasco. Reflexión de una oportunidad frustrada.* Congreso de Historia del Descrubrimiento (1492-1556). I (Madrid 1992) 655-681 666-673.

En Sevilla estuvo, hacia 1510, el hermano de Iñigo, Hernando de Loyola, camino de las Indias, donde murió en Tierra Firme. Quizás fuera uno de los capitanes de la hueste de su pariente, el guipuzcoano Lope de Olano que, en 1516, murió en el puerto de Acla, a manos de los indios, con los hombres dejados a su mando por el gobernador Pedrarias Dávila. Hernando pudo morir en este encuentro con los indios, o en otros, o de hambre o enfermedad, como la mayoría de los que participaron en las entradas depredadoras y esclavistas del Darién.

El juicio de los cronistas de Indias sobre Olano es muy desfavorable: se unió, en La Española, a la rebelión de Francisco Roldán contra los Colón (1497), traicionó a Diego de Nicuesa, gobernador de Veragua, de quien era lugarteniente y capitán general de su armada, indispuso contra él a sus paisanos vascongados (1508-1511), trató con despotismo y crueldad a los indios. El cacique de Careta decidió matarle «no pudiendo sufrir los adulterios e robos e sinrazones que se le hacían»[111].

Lope de Olano, como acabo de indicar, estaba asentado en La Española desde los primeros tiempos. El 29 enero 1509, el contador de la Casa de Contratación, Juan López de Recalde, otorgaba su poder para todos sus asuntos a los gipuzcoanos Pedro de Arbolancha y Lope de Olano, estantes en el puerto de Santo Domingo, en La Española[112]. Olano y sus paisanos Nicolás Sánchez de Aramburu y Andrés de Arostegui habían formado, en Sevilla, una compañía crediticia para el abastecimiento de naos y cargamento de mercancías con destino a La Española[113]. Aquí, Lope de Olano, con dos mercaderes estantes en la Isla, M. Díez y F. Garay, otorgaron triple poder a Juan de Jerez para comprar nao, nombrar maestre y tomar a cambio[114].

Lope de Olano era hermano de Juaniça de Loyola. Una de las herederas de la fortuna del primero dejada en Darién, *ab intestato*, era su sobrina, María de Eyzaguirre, hija legítima de Juaniça de Loyola y de Miguel de Eyzaguirre. En 1528, María traspasaba su parte a su tío Andrés de Loyola, rector de la Iglesia de Azpeitia, hijo de Juan Pérez de Loyola, el hermano mayor de Iñigo[115].

---

[111] G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias* III (Madrid 1959 = BAE 119) 253. Hernando hizo, en Azpeitia, el 27 mayo 1510, la renuncia de todos sus derechos en su hermano Martín y en los sucesores de éste, en virtud de haber recibido la legítima de su padre. Era aún menor de 25 años. *Fontes doc.* 202-205. Sobre su posible participación en la expedición de Lope de Olano, véase MATEOS, *Los Loyola en América* (supra nota 37).

[112] *Catálogo de los fondos americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla.* tomo I. *Siglo XVI,* en *Colección de Documentos inéditos para la Historia de Hispanoamérica* X (Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1930) nº 577.

[113] El 2 marzo 1509, Martín de Tarifa, cambiador, se obligaba a pagar a los tres guipuzcoanos 20 ducados que le prestaron «para el abastecimiento, fornescimiento y último despacho de las mercancías» cargadas en la nao *Santa María Magdalena* del maestre Diego Díaz que marchaba al puerto de Santo Domingo. *Documentos Americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla* IV (Madrid 1935) nº 31. El 8 del mismo mes y año, Pedro Grande reconocía deber a los mismos el préstamo de 50 ducados para el abastecimiento de la nao *Santiago*, de la que era maestre, con destino al mismo puerto: *Catálogo de los fondos americanos* I en *Colección de documentos* X, nº 601; véase A.-M. BERNAL, *La financiación de la Carrera de Indias (1492-1824). Dinero y crédito en el comercio colonial español con América* (Sevilla 1992), 204 (not. 33) 522 524. Para el papel de los mercaderes vascongados en el trato de Indias desde la primera hora, *Ibidem* 154-156 164-165.

[114] *Ibidem* 204 (not. 33).

[115] *Fontes doc.* 823-824.

En 1538, un Beltrán de Loyola, identificable con el otro hijo de Juan Pérez de Loyola, vivía avecindado en Sevilla en la collación de San Vicente, una de las collaciones, junto con la de Santa María, con abundante vecindario de mercaderes vascos. El sábado 8 junio de ese año, Beltrán de Loyola actuaba como testigo de Beltrán de Oñaz, estante en ese tiempo en Sevilla, en la firma de una carta de reconocimiento de un préstamo de 190 ducados de oro, de moneda corriente de 375 mrs., prestados por el guipuzcoano Francisco Ibañez de Garagarça[116], que participaba en el mercado crediticio de la carrera de Indias y era copropietario del galeón *San Juan*[117].

Una sobrina de Iñigo, Marina Uso (Paloma) de Loyola, hermana del señor de Loyola, Beltrán de Oñaz, estuvo casada en primeras nupcias con Esteban de Aquearza (†1547), mercader de Cestona, con negocios en toda la geografía americana: Santo Domingo, La Habana, Tierra Firme, Honduras, Nueva España, Perú. Beltrán se ocupó de estos negocios como tutor de su sobrina María de Aquearza[118]. Marina contrajo segundas nupcias (1551) con otro mercader, Andrés Martínez de Mallea, de Zumaya, también con negocios en Indias[119].

b) La Casa de Contratación de Indias

Además de este contexto mercantil que ponía a familiares y conocidos del señor de Loyola en contacto con la Casa de Contratación de Indias, de Sevilla, conviene apuntar la probable relación de Iñigo con la Casa en razón de la estrecha dependencia de los asuntos de Hacienda de esta Casa con la Contaduría Mayor de Hacienda de Castilla y con el Consejo Real.

Los contadores mayores, en la época previa a la fundación de Consejo de Indias (1524), debían señalar las cédulas de Hacienda de Indias, tomar la razón de los títulos y librar los salarios a cargo de la Hacienda Real. Los negocios judiciales eran de la competencia del Consejo Real mientras que los asuntos meramente administrativos se despachaban, de 1508 a 1516, exclusivamente por el obispo Rodríguez de Fonseca y por el secretario real Lope de Conchillos. Tanto en 1508 como en 1511, durante la estancia de la corte en Sevilla, se hicieron visitas a la Casa de Contratación con revisión de cuentas,

---

[116] AHL 1-1-1¹, nº 22. Beltrán de Oñaz se nombra aquí «don Beltrán de Loiola, vezino de Azpetia». La escritura se firmó «en las casas y mesón que dizen de los moros» (el actual Mesón del Moro en la calle del mismo nombre del barrio de Santa Cruz). De los 190 ducados, 40 se entregaron en propia mano en dinero contante y 150 en el banco del genovés Juan Luis Panhiguerola [sic por Paniguerola], banquero público de Sevilla, como pago a Juan Martínez de Olalde de quien los recibió primero.

[117] *Catálogo de los fondos americanos* II. *Siglo XVI.* en *Colección de Documentos inéditos* XI (Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1930) nn. 184 443. Los otros propietarios del galeón eran Juan Antonio, maestre del galeón y Francisco de Leiva. *Catálogo de los fondos americanos* III. *Siglo XVI.* en *Colección de documentos* XIV (Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1932) nº 247.

[118] «Cartas misivas de San Juan de Eyzaguirre, desde Sevilla, al muy magnífico señor, el Señor Don Beltrán de Oyñiz [sic] e Loyola. 1548». AHL 1-4-1 nº 8. El marido de Marina es identificable con Est. de Aquiarca (= Aquiarça) que aparece, en octubre 1538, como acreedor del vascongado Domingo Alvarado, maestre y señor de naos, por el abastecimiento de las naos *Catalina* y *Trinidad* por un valor de 740 ducados (277.500 ms.). BERNAL, *La financiación* 154 163 554. *Fontes doc.* 670 802.

[119] *Ibidem* 802. De los negocios de Andrés Martínez de Mallea, informaba al señor de Loyola, el agente en Sevilla, San Juan de Eizaguirre, en el documento citado en la nota anterior.

por parte de Fonseca y Conchillos. El rey dio a la Casa nuevas Instrucciones el 18 de mayo 1511[120].

Dada esta relación de la Casa de Contratación con los contadores mayores de Hacienda de Castilla, es muy posible que Iñigo, como familiar de Velázquez de Cuéllar, hubiera mantenido contactos con los funcionarios de Hacienda de la Casa durante su posible estancia en Sevilla. Y quizás no fuera demasiado aventurado admitir otras posibles visitas de Velázquez a Sevilla y, con él, Iñigo.

Por otra parte, en 1511, se daba una curiosa circunstancia: de los tres empleos mayores de la Casa, hechuras de Rodríguez de Fonseca, tesorero, factor y contador, dos eran guipuzcoanos, el factor y el contador.

El de tesorero lo servía, desde la fundación de la Casa de Contratación (1503), el Doctor Sancho de Matienzo, canónigo de Sevilla, y lo retuvo hasta su muerte (1521)[121].

El cargo de factor lo ocupaba, desde 1509, el comendador Ochoa de Isasaga, emparentado con los Loyola[122], que había sido secretario de la reina María de Portugal[123].

El de contador, lo ejercía, desde el 20 noviembre 1507, el azcoitiano Juan López de Recalde[124]. Se había casado en Sevilla con Lorenza de Idiacaiz, her-

---

[120] SCHÄFER, *El Consejo* I, 18-19 23 26-27 50 (not. 2) 56 (not. 1).

[121] Protegido de su compañero de cabildo, Juan Rodríguez de Fonseca, fue provisor del arzobispo Don Diego Hurtado de Mendoza (1498-1503) y creado por León X primer abad de Jamaica, en 1515. Contrariamente a lo que se dice (p. ej. E. RUIZ DE AZÚA, *Vascongadas y América.* Madrid 1992, 46), Matienzo no era euskaldún sino montañés, de Villasana de Mena en las montañas de Burgos, al parecer de origen judío. El vizcaíno Domingo de Ochandiano, que le sucedió en la tesorería, como interino (1522-1523), era su sobrino político por su matrimonio con Catalina Ortiz de Matienzo. M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas. I. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)* (Sevilla 1953) 57 112-113.

[122] Ochoa de Isasaga era hijo de Martín Alvarez de Isasaga y hermano de Juan y de Sebastián de Isasaga: *Catálogo de los fondos americanos* I *siglo XVI* en *Colección de Documentos* X, nº 601; *Catálogo de los fondos americanos* II *siglo XVI* en *Colección de Documentos* XI, nº 99. Entre los parientes de Lope García de Lazcano, bisabuelo de Íñigo, aparecen dos Isasaga: García Alvarez de Isasaga y Juan Ochoa de Isasaga. *Fontes doc.* 765. Su nombramiento, a la muerte de Francisco de Pinelo, firmado por el rey en Valladolid, 2 abril 1509 (en que se tuvo Consejo Real) y señalado por ambos contadores mayores, era vitalicio, pero Isasaga renunció al advenimiento de Carlos I. SCHÄFER, *El Consejo* I, 14 (not. 5) 381.

[123] La reina María encargó a Isasaga negociar con su padre, el Rey Católico, la cuestión del Peñón de Vélez, ocupado por Fernando (23 julio 1508) y reclamado por el rey Manuel en virtud del tratado de Tordesillas (1494). El secretario se entrevistó en Córdoba con el rey en septiembre 1508. Vid. DOUSSINAGUE, (supra not. 65) 163-167.

[124] Juan López de Recalde, natural de Azcoitia, era hijo del señor de Recalde, Lope Sánchez de Recalde y de doña María Bizcargui, señora de la casa y solar de Bizcargui, en la jurisdicción de la misma villa. GARCÍA CARRAFFA, *El solar vasco-navarro* 5, 351-352. Este autor data equivocadamente su muerte el 8 julio 1528, en Madrid, fecha de su testamento otorgado en esta ciudad, pero moriría en 12 marzo 1532. Procesado en 1522, por supuesto delito de estafa, fue restituido en su cargo en julio 1529, después de más de 6 años de suspensión de empleo (fines de 1522-julio 1529). Su rúbrica aparece de nuevo el 3 noviembre 1529. Le sustituyó interinamente Domingo de Ochandiano, sobrino político del tesorero Matienzo: SCHÄFER, *El Consejo* I, 40 80-81 (nota 1) 380. Recalde obtuvo licencia real (17 marzo 1525) para fundar un mayorazgo en Lebrija con los bienes que poseía en su jurisdicción y, por disposición testamentaria, lo ejecutó su viuda en 10 mayo 1536. J. BELLIDO AHUMADA, *La Patria de Nebrija (Noticia histórica)* ([Sevilla] ³1985) 411 428-429, cfr. AHL 1-1-1' nº 19. Recalde estaba en Sevilla, al menos desde 1501: en este año, los

mana de Francisco Pérez de Idiacaiz, posiblemente identificable con el escribano de Azpeitia, que ejercía desde 1517, y que participó, como capitán de la hueste concejil de Azcoitia, en la defensa de Fuenterrabía en 1521, a la que también acudió, como indicamos arriba, el señor de Loyola con la suya señoril[125].

Los Idiacaiz [126] eran originarios de Azcoitia[127]. En la familia había escribanos reales. Miguel Pérez de Idiacaiz intervino en los procesos contra los hermanos Loyola: en 1502 en el de Martín García de Oñaz, como teniente de su hermano, Martín Pérez de Idiacaiz, escribano principal de la Audiencia del Corregidor de Guipúzcoa, y, en 1515, como escribano de número de la Reina, en el proceso contra Pero Pérez de Loyola e Iñigo López de Loyola[128].

Años después, otro Idiacaiz, Domingo Pérez de Idiacaiz, secretario del Consejo de Órdenes, fundaría el colegio de la Compañía de Jesús en la villa de Azcoitia. Era marido de una sobrina nieta de Iñigo, Catalina de Olano, hija de María Vélez de Loyola y de Juan Martínez de Olano, hijo de Sebastián de Olano, alcalde de Azcoitia y secretario de la Reina doña Juana, ya mencionado[129].

Sin duda, Lorenza de Idiacaiz tendría también parentesco con dos mercaderes guipuzcoanos residentes en Sevilla: Juan Pérez de Idiacaiz, ligado a la Carrera de Indias, al menos desde 1508, como otorgante de créditos para el aprovisionamiento de naos, y Juan López de Idiacaiz, señor de naos, protegido de Fonseca, asimismo vinculado a la Carrera.

En 1508, Juan Pérez de Idiacaiz, o Idiaquiz, había otorgado, en Sevilla, un crédito de 125.070 mrs. para el abastecimiento de la nao *Trinidad*, propiedad de Diego de Nicuesa, a cargo del maestre Juan Farfán[130].

Por su parte, Juan López de Idiacaiz, mercader guipuzcoano, el 7 de julio 1516, otorgaba en Sevilla un poder a Domingo Zubizarreta y a Martín de Aguirre, estantes en las Indias, para el cobro de los créditos del otorgante en dichas Indias[131].

Años más tarde, el 20 agosto 1520, obtuvo del Gobernador del Reino, Adriano de Utrecht, futuro papa, una real cédula para armar una carabela para el rescate de perlas en la Española, sin depender de las autoridades locales de la isla. En 1524, era señor de la nao *Santa María*[132].

Es difícil identificar a los numerosos Idiacaiz de Azcoitia, pero quizás este Juan López de Idiacaiz fuera el hijo de Pero Martínez de Idiacaiz y de María López de Recalde y hermano de Martín Pérez de Idiacaiz. En 1510, María López de Recalde y su hijo Martín

franciscanos de Sevilla otorgaron carta de hermandad a él, y a su mujer, Lorenza de Idiacaiz, e hijos. AHL Cros II, 31.

125 *Ibidem* I, 62-67; II, 58.

126 Entre las varias grafías de este mismo appellido y sus variantes — Ydiacayz, Idiaçaiz, Idiazaiz, etc. — sigo la más común actualizada Idiacaiz.

127 García Carraffa 4, 166-168.

128 *Fontes doc.* 169 234 519.

129 *Ibidem* 799.

130 Bernal, *La financiación*, 164 523.

131 *Documentos Americanos* IV, nº 472.

132 *Catálogo de los fondos americanos* V *Siglos XV y XVI* (Sevilla 1937) nº 422.

Pérez de Idiacaiz, eran señores de la nao *Trinidad* (María poseía 10/12 y Martín 2/12), surto en el puerto de Deva. Poco después, Martín partió para el servicio del Rey como maestre de nao[133], probablemente en la armada de Lezcano que condujo los mil arqueros ingleses de Lord Darcy a Cádiz para la campaña de África[134]. Como acabo de indicar, el señor de Loyola tenía trato mercantil con María López de Recalde.

c) Entronque de la casa de Loyola con la de Recalde-Idiacaiz vinculada a Sevilla

Juana de Recalde, hija del contador de la Casa de Contratación, Juan López de Recalde, y de Lorenza de Idiacaiz, vecinos de Sevilla, sería años adelante señora de Loyola por su matrimonio con Beltrán de Oñaz, sobrino carnal de Íñigo.

No creo que sea pura coincidencia el hecho de este matrimonio sevillano. Uno de los frutos de la visita de Ignacio a Azpeitia fue el cambio de vida de su sobrino: la única vez que Íñigo, a intensos ruegos de su cuñada, Magdalena de Araoz, pasó la noche en la casa-torre de Loyola fue para apartar de Beltrán ciertas visitas nocturnas que le habían proporcionado cuatro hijos[135]. Además de conseguir que Beltrán hiciese los ejercicios espirituales, «con sudores»[136], Íñigo trataría con el señor de Loyola de la solución al problema del

---

[133] AHL Cros II, 56-59. En 1511, Martín Pérez de Idiacaiz se casó con Isabel de Guevara, hija de Hernando de Guevara, pariente del señor de Zarauz, y de Elena de Çumaya, difuntos. Martín murió en 1520, sin sucesión, heredando su madre. *Ibidem*.

[134] cfr. Fernández Duro, *La Marina de Castilla* 355. Id., *Armada Española* 92-93.

[135] *Scripta de S. Ign.* 2, 188; *Fontes narr.* 3, 333; *Fontes doc.* 670. Los hijos de Beltrán eran: Martinico, Txope, Julián y Margarita de Loyola. Al tiempo del testamento (1 marzo 1549), los dos últimos varones estaban en edad de estudiar gramática: Txope la estudiaba ya en Treviño. Julián García de Loyola debía estudiarla tres años. Éste moriría, el 13 marzo 1556, pobre y endeudado, en Alcalá de Henares, donde estudiaba, asistido por su confesor el P. Mauricio, del colegio de la Compañía de Jesús en esta Universidad AHL 1-1-1².

No creo que haya fundamento serio para afirmar que la persona a la que se refería Ignacio en su confidencia al P. Pedro de Tablares - «estando en casa de sus parientes supo que uno dellos estava amancebado» (*Fontes narr.* 3, 333) - era su hermano el señor de Loyola, Martín García de Oñaz. Citan en favor de esta opinión el testamento (18 nov. 1538) de Martín (*Fontes doc.* 571), pero consta claramente en el testamento que los dos hijos naturales - no adulterinos - citados, Pero García y Marina Sáez de Loyola, los tuvo antes de su matrimonio de persona también soltera. De ahí la legitimación de Pero, hijo de Domenija de Urberoaga, concedida por el emperador Carlos, el 13 febrero 1523, a todos los efectos *Ibidem* 296-287. Tenía, además, otro hijo, al parecer bastardo: Gil de Loyola, o de Oñaz, o García de Oñaz, o Vélez de Oñaz, beneficiado de una de las capellanías de San Sebastián de Soreasu. A 19 agosto 1532, Martín, en virtud del poder que tenía de Gil su hijo, arrendó y vendió la capellanía a Martín de Oyarzabal. AHL Cros I, 98-99. Al no mencionarse en el testamento, se ha de suponer que había fallecido antes de su otorgamiento.

Recientemente el P. José Ramón Eguillor, archivero de Loyola, apoyó la opinión del amancebamiento de Martín (*Azpeitia 86 Herri Jaiak*) en un documento público de venta, de 26 marzo 1520 (AHL 1-1-1²), en su favor, de María de Recarte, viuda de Pedro de Barrasoeta. Sería la manceba de su hermano Juan († 1496), a la que dejó en su testamento 5.000 mrs de Castilla (*Fontes Doc.* 144). Pero, en 1535, habían pasado 15 años del documento citado y la frase en que se basa - «por el *amorío* que con vos tengo» -, tenía en aquel tiempo el significado de *amistad*, no el actual de relaciones amorosas. M. Alonso, *Enciclopedia del idioma* I (Madrid 1954) ad verbum.

[136] Esta es la frase de Ignacio: «... en aquellos espirituales exercicios, en los quales en algún tiempo tomastes alguna experiencia con sudores». Ignacio a Beltrán de Oñaz. Roma, principios de febrero 1542. *Epp. Ign.* 1, 189.

heredero, entre otras medidas, su alejamiento de Loyola y su matrimonio. A los cinco meses de la visita de Íñigo a Azpeitia (abril-fin de julio/primeros de agosto 1535), Lorenza de Idiacaiz, viuda del Contador, otorgaba el 1° enero 1536, en Lebrija, villa de la ciudad de Sevilla, ante Fabián del Castillo, escribano público de la villa, instrucción y facultad a su hermano, Francisco Pérez de Idiacaiz, para concertar el casamiento de su hija con Beltrán de Oñaz. Entre otras cláusulas, exigía la institución de un mayorazgo para Beltrán *propter nuptias* especificando los bienes que debían vincularse[137]. Martín García de Oñaz lo instituyó en la forma pedida (15 marzo 1536) a cambio de la dote de la esposa que debía ser para sí y Magdalena de Araoz, su mujer, mientras vivieran[138].

Beltrán de Oñaz, marchó a Sevilla después de pasar una temporada en Anzuola, en casa de su primo, Beltrán López de Gallaiztegui, señor de Ozaeta, hijo de Magdalena de Loyola, hermana de Íñigo. El matrimonio de Beltrán de Oñaz y Juana de Recalde se celebró en Lebrija, el domingo 9 julio 1536, «por palabras de presente segund horden de la santa madre yglesia de Roma»[139].

Las capitulaciones matrimoniales se firmaron en las casas de la morada de Lorenza de Idiacaiz, en la calle de los Mesones, ante Fabián del Castillo, siendo testigos el licenciado Sancho López de Otalora, juez de la Real Audiencia de los Grados de Sevilla, vecino de esta ciudad, Martín Hernández Vadillo, vecino de Lebrija y Juan Martínez de Olalde, Miguel López de Oçaeta, primo del Contador difunto, y el bachiller Hortuño de Aristarri, presbítero, estantes en dicha villa. Estuvieron presentes, como procuradores de Martín García de Oñaz y Magdalena de Araoz, con su poder y voz, el azpeitiano Juan Martínez de Lasao, secretario del cardenal arzobispo de Sevilla e Inquisidor General, Alonso Manrique, Martín García de Loyola (hermano de Beltrán) y el azcoitiano Nicolás Sánchez de Aramburu, residente en Sevilla. Las capitulaciones se ratificaron el 20 de Julio en presencia del alcalde ordinario de Lebrija, Andrés de Vargas, y ante Fabián del Castillo siendo testigos Martín García de Loyola, Francisco Pérez de Idiacaiz, Juan Martínez de Olalde, Miguel López de Ozaeta y el vecino de Lebrija, Juan Halcón[140]. Lorenza de Idiacaiz dotó a su hija con 4.500 ducados de oro más los vestidos y arreos de novia. El 29 octubre, Juan Martínez de Lasao y Nicolás de Aramburu, procuradores de los señores de Loyola, recibieron, en Sevilla, 2.000 ducados de oro del primer pago de la dote entregados por Sancho López de Otalora, en nombre de Beltrán de Oñaz y de Lorenza de Idiacaiz, su fiadora[141].

---

137 Por no saber escribir, firmaron, en su nombre, su hijo Lope Ibañez de Recalde, el Ldo. Otalora, juez de los Grados de Sevilla, y Miguel López de Oçaeta. AHL 1-1-1' nº 17. cfr. *Fontes doc.* 469-470. Tampoco sabían escribir, p.ej., las hermanas de Íñigo Joaneyça y Magdalena (*Ibidem* 174 465).

138 *Fontes doc.* 472-506. La merced real de fundar mayorazgo fue otorgada por doña Juana y don Carlos en Valladolid, 5 marzo 1518. *Ibidem* 476-481. Beltrán aceptó la donación del mayorazgo en Anzuola (16 marzo) *Ibidem* 507-510.

139 AHL 1-1-1' nº 18. cfr. *Fontes doc.* 470-471.

140 AHL 1-1-1' nos. 18 y 19, cfr. *Fontes doc.* 469-472 794-796.

141 AHL 1-1-1' nº 20. La escritura se otorgó en la morada de Diego Martínez, banquero público de Sevilla, ante el escribano Pedro de Castellanos y los testigos Gaspar Cavallero y Melchior de Portes, escribanos de Sevilla. Según lo estipulado, el primer pago era de 2.500 ducados en moneda de oro antes de fin de octubre. El 19 septiembre, Aramburu había recibido de Otalora los otros 500 ante el mismo Castellanos. Ibidem. cfr. *Fontes doc.* 469-472 794-796.

El primogénito de Beltrán y Juana, Martín, fue bautizado en Lebrija el 8 octubre 1537[142]. Beltrán, al parecer, no volvió definitivamente a Loyola hasta después de la muerte de su padre († 29 noviembre 1538)[143].

No fue éste el único matrimonio de la familia Loyola con personas relacionadas con Sevilla. Algunos años después, Beltrán López de Gallaiztegui, señor de Ozaeta, contrajo matrimonio con Isabel, penúltima de las hijas de Juan López de Recalde. Para entonces, el señor de Ozaeta tenía tres hijos naturales. No sería aventurado conjeturar que otro de los cambios de vida conseguidos por Ignacio, en su visita a Azpeitia, hubiera sido la de este otro sobrino, hijo de su hermana Magdalena de Loyola. Ambos primos, que se llevaban pocos años de diferencia con Iñigo – nacieron antes de 1501 –, mantuvieron relación con su tío, incluso después de fundada la Compañía[144].

A su vez, uno de los testigos de la boda de Beltrán de Oñaz con Juana de Recalde, en Lebrija, Juan Martínez de Lasao, siendo secretario del Consejo de la Suprema y General Inquisición, se casó en Loyola (16 abril 1542) con una sobrina de Iñigo, Catalina Vélaz de Loyola, hermana de Beltrán de Oñaz, que era ya señor de Loyola.

---

[142] Martín fue bautizado por Pedro de León, clérigo de Lebrija, y fueron padrinos Gonzalo de Saavedra, caballero veinticuatro de Sevilla, Diego de Zárate, contador de la Casa de Contratación, su tío Lope Ibáñez de Recalde y Francisco del Ojo, el Viejo. *Archivo Parroquial de Santa María de la Oliva,* LEBRIJA, *Libro de Bautismos* 1, 36v. (Bellido Ahumada, *La Patria de Nebrija* 411-412). Lorenza, heredera efectiva, nació en Loyola en 1539 y fue bautizada el 2 marzo de este año (AHL CROS I, 137). Hacia 1547, murió Martín y, antes, otros dos hijos varones. Sólo sobrevivieron las hijas, Lorenza y Juana: Araoz a Ignacio. Madrid, 24 abril 1547. *Epp. Mixtae* 1, 359.

[143] Beltrán se encontraba el 8 junio en Sevilla, donde firmaba una carta de reconocimiento de deuda. Uno de los testigos era su primo Beltrán de Loyola, hijo de Juan Pérez de Loyola (AHL 1-1-1' nº 22). Un mes después, el 17 y 18 julio, actuaba en Lebrija como padrino de bautismo *Arch. Parr. Nuestra Señora de la Oliva, Libro de Bautismos* 1, 59r-v. (Bellido Ahumada, *La patria de Nebrija* 430). En otoño se hallaba en Loyola, donde ratificó la aceptación del mayorazgo (31 octubre) y entró en posesión del patronazgo de San Sebastián de Soreasu (17 noviembre) *Fontes doc.* 558-562. Sin embargo, no parece que estuviera presente en la muerte de su padre. *Ibidem* 599. En agosto 1539, ya estaba en Loyola (*Ibidem* 614), pero lo más seguro es que estuviera desde poco después de la muerte de su padre y antes del nacimiento de su hija Lorenza (vid. nota precedente).

[144] Vid., p.ej., Ignacio a Beltrán de Oñaz. Roma, septiembre 1539, en que le da noticia de los primeros pasos para la fundación de la Compañía; 20 marzo 1540, que envía con Francisco Xavier camino de Portugal y la India; etc. *Epp. Ign.* 1, 148 155; Beltrán López de Gallaiztegui a Ignacio. 6 diciembre 1551. *Epp. mixtae* 2, 641-643. Los hijos naturales de Beltrán, señor de Ozaeta, eran: Hernando, Sebastián López de Ozaeta y María López «Les Gallayztegui et Madalena de Loyola» AHL CROS II, 79-91.

El 23 julio 1535, Íñigo está en la casa torre de Loyola con ambos sobrinos y Pero García de Loyola, el hijo legitimado de Martín. En esta fecha se firma la compraventa de un caballo, por valor de 30 ducados de oro. Lo vende el señor de Ozaeta a su primo Beltrán de Oñaz, ante Pero García de Loyola, escribano. Uno de los testigos es Íñigo López de Loyola, es decir San Ignacio. *Fontes doc.* 466-467.

Otro miembro de la familia, Juan de Balda, señor de Balda en Azcoitia, se casó con María, la mayor de las hijas de Juan López de Recalde y de Lorenza de Idiacaiz, que heredó el mayorazgo por falta de sucesión de su hermano Lope Ibáñez de Idiacaiz: GARCÍA CARRAFFA, *El solar vasconavarro* 5, 351-352. *Fontes doc.* 744.

Por su parte, Lorenza de Oñaz, hija y heredera de este último y de Juana de Recalde, casaría, en 1552, con Juan de Borja, hijo del duque de Gandía, Francisco de Borja. Éste, admitido en la Compañía de Jesús y ordenado sacerdote, había celebrado su primera misa en el oratorio de la casa de Loyola el año anterior, acompañado de su hijo Juan. Es verosímil que surgiera, en esta ocasión, la idea del matrimonio. Con este fin, las capitulaciones matrimoniales se firmaron el 7 agosto 1552. Celebró el matrimonio el rector de Azpeitia, Andrés de Loyola, y asistió a la ceremonia el Provincial de la Compañía de Jesús en España, Antonio de Araoz, parientes ambos de la novia. Días después, Francisco de Borja visitó Loyola para bendecir a los nuevos esposos. Esta boda levantó duras críticas contra Ignacio, que no tuvo la menor parte en ella y parece que le disgustó positivamente[145].

Otra de las posibles relaciones que Iñigo pudo tener en Sevilla fue con el tesorero de la Casa de la Moneda sevillana, el caballero veinticuatro de esta ciudad, Luis de Medina, señor de La Membrilla, futuro marido de la mayor de las hijas de Juan Velázquez de Cuéllar, Isabel de Velasco, que había sido dama de la reina Isabel la Católica desde 1500[146].

La relación que Iñigo tuvo necesariamente que mantener con los hermanos Fonseca - Juan y Antonio -, aclara la confianza con que Iñigo acudió a Valladolid, , a entrevistarse con el sobrino, Alonso de Fonseca[147], arzobispo de Toledo, para poner en sus manos el asunto de las sospechas de que había sido objeto, en Alcalá, por parte de su vicario, Juan Rodríguez de Figueroa, y la determinación de prohibirle toda actividad apostólica. Por parte del arzobispo Fonseca, la buena acogida dispensada a Iñigo y su ofrecimiento de un puesto en su colegio de Salamanca y de la protección de sus amigos en esta ciudad, así como la limosna de 4 escudos - equivalente a una mensualidad de un es-

---

[145] Araoz a Ignacio. Loyola, 3 septiembre 1552. *Epp. mixtae.* 2, 777. Antonio de Araoz y Andrés de Loyola eran primos hermanos de Beltrán: Araoz como hijo de Juan Pérez de Araoz, hermano de Magdalena; Andrés de Loyola, como hijo natural de Juan Pérez de Loyola, hermano mayor de Martín. Por este tiempo, Esteban Manrique de Lara, duque de Nájera, pidió a Ignacio su mediación para concertar el matrimonio de un «mayorazgo, pariente suyo (del duque)» con Lorenza. Ignacio, que no sabía que la boda se había celebrado, se excusó y le remitió a los curadores Lorenza, Beltrán, señor de Ozaeta y Martín García de Loyola. Ignacio al duque de Nájera, Roma 26 agosto 1552. *Epp. Ign.* 4, 385-386; *Chronicon* 2, 431 712. RIBADENEIRA, *Vida* V, V, nº 71-72, *Fontes narr.* 796-801. Si Juan de Borja añadía nobleza, Lorenza aportaba riqueza. Su fortuna estaba valorada en 80.000 ducados: Araoz a Ignacio. Valladolid, 25 noviembre 1552. *Epp. Mixtae* 2, 848-851; *Fontes doc.* 805-806.

[146] Cfr. FERNÁNDEZ MARTÍN, *El hogar* en *Los años juveniles,* 26.

[147] Alonso de Fonseca III (1476-1534) era hijo natural de su homónimo el arzobispo de Santiago de Compostela († 1512) y de María de Ulloa. Ésta era hermana del conde de Monterrey. Su padre, llamado el Mozo para distinguirlo de su tío, Alonso, con quien conmutó un tiempo la sede compostelana por la hispalense (1460-1464), era hijo de Diego González de Acevedo y de Catalina de Fonseca, hermana de Alonso de Fonseca el Viejo, arzobispo de Sevilla (1454-1460; 1464-1473), I señor de Coca y Alaejos, y de Hernando de Fonseca, padre de Juan y de Antonio. Sucedió a su padre, en el arzobispado de Santiago, en 1509. Teresa León «El obispo Juan Rodríguez de Fonseca». C. ROS, *Los Arzobispos de Sevilla. Luces y sombras en la Sede Hispalense* (Sevilla 1986) 101-106.

tudiante bien proveído - indicarían un previo conocimiento y una cierta familiaridad[148].

9. *La Cartuja de Santa María de las Cuevas*

Finalmente, como indiqué al comienzo, la posible estancia de Iñigo en Sevilla explicaría mejor uno de sus primeros propósitos después de su conversión: recluirse, de por vida, en la Cartuja de Sevilla, Santa María de las Cuevas. Así lo expresa el relato de Luis Gonçalves da Câmara:

«Y echando sus cuentas qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén para que siempre viuiese en penitencia, ofrecíasele meterse en la Cartuxa de Sevilla, sin decir quién era para que en menos le tuviesen, y allí nunca comer sino yerbas»[149].

La cartuja sevillana se yergue extramuros de la ciudad en la margen derecha del Guadalquivir. Fácil de contemplar desde la otra orilla, donde se asienta la ciudad, es una de las primeras vistas que se ofrecen al caminante que llega a Sevilla desde Córdoba por Carmona y La Rinconada, o desde Extremadura por El Pedroso, Cantillana y Alcalá del Río, que fueron las rutas seguidas por Fernando[150].

Más que la lejanía del ambiente y de la tierra natal en que se movía Iñigo[151], o la hipotética lectura de las obras de su prior, Juan de Padilla: *Retablo de la vida de Cristo* (1505) y *Los doce triunfos de los doce apóstoles* (1521)[152], sería el recuerdo personal de Santa María de las Cuevas, lo que le movería a pensar en ella como lugar de su retiro penitente.

El deseo de alejarse de su tierra y de su ambiente poco podía influir en Iñigo para escoger Las Cuevas, ya que Sevilla contaba, como he indicado, con la presencia de guipuzcoanos al frente de la Casa de Contratación y con abundancia de mercaderes y señores de naos originarios de la Provincia y, en concreto, de Azpeitia y Azcoitia, poco distantes de Loyola y en relación con sus señores, como los Aramburu, los Recalde o los Idiacaiz.

No hacían falta, por otra parte, los versos de Padilla, prior en 1511, para dar a conocer la Cartuja de Santa María de las Cuevas por España[153]. Era de sobra conocida desde hacía más de un siglo. El viajero alemán, J. Münzer, por ejemplo,

---

148 *Autobiografía* VI, nn. 62-63. *Fontes narr.* 1, 450-452. En cuanto al valor y la denominación del numerario, véase lo dicho en nota 35. El gasto anual de un estudiante en París, en 1532, bien proveído para su costa, maestro y otras necesidades, era de unos 50 ducados/año: Ignacio a Martín Garcia de Oñaz. Paris, fin de junio 1532. *Epp. Ign* 1, 78.

149 *Autobiografía* I, nº 12. *Fontes narr.* 1, 376-377.

150 Para la ruta del Rey Católico, Rumeu de Armas 348 370. En 1508, los Reyes se detuvieron en el Hospital de San Lázaro, adonde salieron a su encuentro ambos cabildos con el Arzobispo, Diego Deza, y el Asistente, Íñigo de Velasco. Con la carrera cubierta por más de 10.000 infantes, entraron, bajo palio, por la puerta de la Macarena: Ortiz de Zúñiga 3, 276. Desde esa zona se contempla la cartuja.

151 Villoslada, *Nueva Biografía*, 80, basa la resolución de Íñigo de recluirse en Santa María de las Cuevas en la lejanía de su tierra y en el desconocimiento de su persona en la cartuja sevillana.

152 Leturia, *El Gentilhombre* 81 (véase not. 1 supra).

153 *Ibidem* 83.

la consideraba, en 1495, la más rica y suntuosa después de la cartuja de Pavía, con una renta de 4.000 ducados/año y 70 celdas para 40 sacerdotes y 30 legos. Y apostillaba como explicando las excelentes posibilidades que le ofrecían sus rentas: «además todos los alimentos van allí muy baratos debido a la gran abundancia que hay de ellos en Andalucía»[154].

Por otro lado, las relaciones familiares y económicas de la cartuja con el patriciado urbano y, en general, con la población de Sevilla y el comercio indiano y el influjo espiritual de sus monjes en los sevillanos hacían verosímil un recuerdo de la Cartuja de la Cuevas por parte de Iñigo de tipo más personal, además del causado por la contemplación de sus edificios.

Tampoco se puede argüir en contra de su conocimiento directo de la cartuja sevillana, fundados en la frase «sin decir quién era para que en menos le tuviesen». Precisamente esta frase indicaría lo contrario: que pudieran reconocerle. Sería muy problemático que los cartujos sevillanos hubieran podido conocerle por su origen familiar: el hermano menor del señor de Loyola... Sin embargo, la venida de Iñigo a Sevilla, al servicio del Rey Católico, en el séquito de un magnate castellano y su contacto personal, durante la estancia de la corte en la ciudad, con personas influyentes, explicaría de modo más coherente esa reserva que hacía oportuna la ocultación de su personalidad en beneficio de la vida de humildad que excogitaba. Sin olvidar los muchos vascos, guipuzcoanos en particular - marinos, mercaderes, oficiales reales, etc. - residentes o estantes en Sevilla, que podían conocerlo y darlo a conocer.

II. LOS GRANDES TEMAS DE EJERCICIOS

Con estas premisas, no faltan fundamentos para basar el hecho de la estancia de Iñigo en Sevilla mientras la corte del Rey Católico residió en ella. Y, en el aspecto descrito, pudiera haber constituido para Iñigo una experiencia de primer orden tanto organizativa y financiera como de relaciones humanas con los diversos estamentos existentes en la ciudad, incluyendo a guipuzcoanos y vizcaínos. Por otra parte, como apunté en la introducción, varios aspectos de la expresión literaria de los Ejercicios Espirituales serían reflejo de vivencias tenidas cuando servía en la corte del Rey Católico y, en concreto, en el contexto de una experiencia cordobesa y sevillana que pudo ser vivida por Iñigo en estos años. Esto

---

[154] *Jerónimo Münzer. Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495,* versión del latín por JULIO PUYOL, Boletín de la Real Academia de La Historia (BRAH) 84 (1924) 200-201. Las cifras de Münzer parecen elevadas: según otros cómputos, en torno a 1492, tenía de renta la cartuja sevillana 1.111.000 maravedís, esto es unos 2.962 ducados. Con todo, superaba a todas las demás órdenes monásticas establecidas en Sevilla: poseía prácticamente el doble de la que le seguía en riqueza, los jerónimos de San Isidoro del Campo cuyas rentas ascendían a 555.000 maravedís (= 1.466 ducados). LADERO QUESADA, *La Ciudad medieval* 186. Para un estudio más completo, véase B. CUARTERO Y HUERTA, *Historia de la Cartuja de Santa María de las Cuevas, y de su filial de Cazalla de la Sierra* (Madrid 1950) y A. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Patrimonio económico de la cartuja de Santa María de las Cuevas de Sevilla* en *Historia de la Cartuja de Sevilla. De ribera del Guadalquivir a recinto de la Exposición Universal* (Sevilla 1992) 211-254.

se ajustaría más a su idiosincrasia, hombre de experiencias y realidades más que de fantasías, aunque fueran nacidas de sus lecturas de libros de caballerías[155].

1. *Temas de la Primera Semana*

a) Meditaciones de los pecados

En la segunda adición de la primera semana, Ignacio invita al ejercitante, antes de entrar en la contemplación del primer ejercicio de la media noche, a provocar en sí una situación psicológica particular:

«... trayéndome en vergüenza y confusión de mis grandes pecados ... así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero rescibió muchos dones y muchas mercedes» [EE 74].

Este estado de ánimo encajaría en el contexto de la salida del marqués de Priego al encuentro con el Rey Católico, después de los acontecimientos de Córdoba en que cometió grave desacato a la autoridad real.

Como indiqué arriba, la sentencia dictada por el Consejo Real contra el marqués fue rigurosa: pérdida de todos los oficios, tenencias y mercedes, aplicándolos a la Corona; demolición, a ras de suelo, de su fortaleza de Montilla con prohibición de reedificarla en ningún tiempo, para que quedase como memoria; privación del título de marqués y honor de caballero; condena a muerte natural y confiscación de todos sus bienes.

Pero la decisión del marqués de acogerse a la clemencia real, movió al Consejo a proponer al Rey (= consultar) la mitigación de la pena y a Fernando a concederla[156]. Por ello:

«... considerando que el dicho marqués avía venido a toda obediencia y humildad, presentándose ante el Rey, nuestro señor, guardándole la carcelería que por él le avía sido

---

155 Como indicábamos al comienzo, se ha insistido demasiado en el influjo literario y mucho menos, o nada, en el de las vivencias de la experiencia histórica personal de Íñigo. Así Leturia, en su *Gentilhombre* (véase nota 1), insinúa, por ejemplo, que la idea de la Cartuja de Sevilla vendría dada por su lectura de Padilla (82-83). La del Rey Temporal se inspiraría en el panegírico de los Reyes Católicos hecho por Montesinos en el proemio a su traducción de la *Vita Christi* del Cartujano (152-154), o en el prólogo de Gauberto M. de Vagad al *Flos Sanctorum* (157-160 174-176), del mismo modo que las Banderas (174-176). El mismo Leturia, sin embargo, desecha un influjo propiamente literario en la redacción de esos ejercicios: *El «Reino de Cristo» y los prólogos del Flos Sanctorum de Loyola* Manresa 4 (1928) 334-349. Por su parte, GONZÁLEZ OLMEDO, *Introducción a la Vida de San Ignacio de Loyola* (véase nota 1), insiste en numerosos textos literarios de los que Íñigo hubiera podido beber y menciona el contexto histórico de 1508-1511, pero piensa demasiado en un Íñigo «que soñaba como Esplandián con una gran cruzada contra los infieles» (261) y, así, se le escapa el hecho de que pudo haber vivido durante cinco meses el ambiente de esa realidad y la respuesta real de muchos al llamamiento de Fernando el Católico sin necesidad de soñar. Fruto de este afán de traer elementos literarios, para explicar el influjo de la figura del Rey temporal en Íñigo, es la positiva exclusión, como posible fuente inspiradora, de la figura de Fernando, al que el autor denigra y muestra antipatía. Y sin embargo presenta, como candidato a Rey temporal, en la mente de Íñigo, a Fernando de Antequera, co-regente de Castilla y elegido rey de Aragón en 1412, lleno de virtudes, según el autor, pero muerto exactamente un siglo antes, en 1416!.

156 PULGAR-ANÓNIMO 526; BERNÁLDEZ cap. CCXVI, 541-543; SANTA CRUZ II, cap. XXIV, 104-107; QUINTANILLA RASO 149-152.

puesta, y de cómo en la prosecución de su causa no avía escogido ni seguido en sus alegaciones y auctos vía de juicio ni rigor de justicia, mas de piedad y clemencia; todo lo qual como fuese consultado con Su Alteza y usando de su benignidad y clemencia acostumbrada, y porque el dicho marqués tuviese lugar de se enmendar y conocer la merced señalada que recibía, hallaron [= fallaron] que, en lugar de la pena de muerte natural que por sus méritos justamente merecía, que le devían desterrar...»[157].

La pena capital fue conmutada en destierro de Andalucía por cinco años y perpetuo de Córdoba y su tierra, so pena de muerte y confiscación de todos sus bienes, la entrega al Rey de todos sus castillos y fortalezas, manteniéndolos a su costa por el tiempo que Su Alteza mandase, y el pago de todas las costas e intereses ocasionados por la expedición real y la administración de la justicia en la prosecución de su delito.

Tanto la actitud de «obediencia y humildad» del marqués como la «benignidad y clemencia acostumbrada» del Rey Católico mostradas en la conmutación de la sentencia de pérdida del honor de caballero y pena capital, pudieron provocar en Iñigo, como en otros caballeros, una impresión honda y duradera. Y más, quizás, les afectaría la razón aducida en la sentencia: «porque el dicho marqués tuviese lugar de se enmendar y conocer la merced señalada que recibía»[158].

A los ojos del cronista Santa Cruz, la sentencia contra el marqués aparecía menos rigurosa de lo que pudiera pensarse:

«según el enojo que también tenía el Rey del marqués por haber entrado en la liga con el duque de Medina y el conde de Cabra y los otros contra él, do parecía no tener por bien que él governase estos reinos»[159].

Y tanto más, en contraste con las penas sufridas por otros cordobeses: unos cuarteados, otros azotados y secuestrados los bienes a los muchos que huyeron. Sobre todo, dos caballeros principales que fueron condenados a muerte y a ser cuarteados[160].

Ecos de estas sentencias y de sus motivaciones se podrían advertir en algunos pasajes de los ejercicios: por ejemplo el indulto - la gracia de la vida - en vista de la enmienda y el agradecimiento. Iñigo lo experimentaría, luego, en primera persona. con motivo de la herida de Pamplona que le puso al borde de la muerte...

En las meditaciones de la primera semana, Ignacio presenta al ejercitante el don de la vida temporal como la *merced* de un tiempo de gracia para la *enmienda* en adelante. Así, en el segundo ejercicio sobre el pecado, la consideración de cómo las criaturas le *han dejado en vida y conservado en ella* [EE 60], el aguante, el amparo y los ruegos de los ángeles, «cuchillo de la justicia divina» y

---

[157] Santa Cruz II, cap. XXIV, 106-107.

[158] *Ibidem.* No obstante la mitigación de la sentencia, una prueba del rechazo de Fernando por parte del marqués de Priego es su queja, elevada a la reina Doña Juana desde Bailén (enero 1509), contra el «rey de Aragón» que le había encarcelado y despojado injustamente. Al año siguiente obtuvo la suavización del castigo y, meses después, el perdón. Quintanilla Raso 153.

[159] Santa Cruz II, cap. XXIV, 107.

[160] *Ibidem.*

la intercesión y ruegos de los santos, deben suscitar en el ejercitante la toma de conciencia de «cuántas veces ... merecería ser condenado para siempre» [EE 48], crear en él una actitud existencial que le induzca a:

> «Acabar con un coloquio de *misericordia,* razonando y dando gracias a Dios nuestro señor, *porque me ha dado vida hasta agora,* proponiendo *enmienda* con su gracia para adelante» [EE 61].

Del mismo modo, en la meditación del Infierno, el recuerdo de los condenados en las tres etapas de la historia de la salvación, antes, durante y después de la venida de Cristo, debe conducir al ejercitante a otro coloquio con Cristo dándole gracias por no haberle dejado formar parte de ninguna de las tres categorías dichas, *acabando su vida.* Y le hace tomar conciencia de «cómo hasta agora siempre ha tenido ... tanta piedad y misericordia» [EE 71].

b) Oración del Anima Christi

Esta oración tiene, para Ignacio, una especial importancia en todo el proceso de Ejercicios.

Primeramente, introduce la oración del *Anima Christi* dirigida al Hijo, en el llamado triple coloquio del tercer ejercicio de la primera semana sobre los pecados [EE 63]. En la segunda semana, a partir del cuarto día, Ignacio insistirá en la conveniencia de la fórmula del triple coloquio y, por tanto, de la recitación del *Anima Christi,* en la meditación de dos banderas [EE 147], en la de tres binarios de hombres [EE 156 157], el quinto día en la contemplación de la partida de Cristo de Nazaret al Jordán para ser bautizado [EE 159], al comenzar la materia de las elecciones [EE 163], y en las contemplaciones de los días siguientes [EE 161] así como en la consideración de las tres maneras de humildad antes de entrar en las elecciones [EE 163 168]. De nuevo, durante la tercera semana, en las contemplaciones de la Pasión [EE 199]. Finalmente, el *Anima Christi* es una de las fórmulas oracionales, junto con al Padrenuestro, Avemaría, Credo y Salve, sobre las que versa el segundo [EE 253 256] y tercer modos [EE 258] de orar.

Sería ingenuo pretender que Iñigo hubiese aprendido esta oración en Sevilla... Pero sí es interesante constatar que, en los Reales Alcázares sevillanos, en las estancias públicas del palacio del rey Don Pedro, se encuentra la oración del *Anima Christi.* Forma el arrabá de la puerta de la antigua capilla, llamada ahora salón del techo de Carlos V, una de las piezas estructuradas en derredor del patio central, o de las Doncellas. La leyenda es anterior a 1364 y está en latín, con caracteres unciales monásticos, relevados en yeso. Sus errores denotan una mano desconocedora del latín, probablemente de artífice mudéjar. Dice así según la lectura de Gestoso:

ANIMA : CRISTE : SANTIFICAME : CORPUS : CRISTE : SALUAME : QU.A? : TU : EST : CRISTUS : LIBRAME : ACALAT.. S : [sic] CRISTE : LAUAME : PASOS : CRISTE : CONFORTAME : OBENES : [sic] IHESUS

: AUDE : ME : INIPRIMITAS : [sic] SEPARARE : TE : APOSTOL : MADINO : DEFENDEME[161].

La devoción a esta oración era antigua en Sevilla y, además, cualquier curioso no iliterato podía leerla al salir de la capilla que no estaba lejos del cuarto del Alcázar destinado a las oficinas de la Casa de Contratación de Indias que Ignacio pudo haber frecuentado en 1511.

2. *El* Llamamiento del Rey Temporal *en el contexto de la empresa africana*

La contemplación del llamamiento del Rey Temporal, «elegido de mano de Dios, a quien hacen reverencia y obedescen todos los príncipes y hombres cristianos» [EE 92], se explica mejor como vivencia de una intensa experiencia humana realizada personalmente por Iñigo en el contexto de la decisión de Fernando de encabezar personalmente la expedición de África, como paso previo a la conquista de Jerusalén.

Las victoriosas campañas de los capitanes del Rey Católico en el norte de África (1508-1510) culminaron con la conquista de Trípoli el día de Santiago (25 julio 1510)[162].

A las victorias siguieron las exhortaciones del papa Julio II a proseguir la empresa africana y a unírsele en la cruzada que había proclamado contra los turcos en la misa solemne de Pentecostés (28 mayo 1509), celebrada en la iglesia del Espíritu Santo en Roma, en la que había hecho mención especial de Fernando. A esta cruzada había invitado también a otros príncipes cristianos.

El llamamiento del Papa respondía a las cláusulas de la Liga de Cambray (noviembre 1508), promovida por Fernando y concertada entre éste, el Papa, el Emperador y el rey Cristianísimo, con el fin de procurar la paz y la libertad de Italia turbada por Venecia. La Señoría se había apoderado de territorios pertenecientes a los cuatro confederados y se trataba de conseguir su devolución, por la fuerza si fuera necesario, para volver al *statu quo* de 1494 y, luego, emprender todos unidos la expedición contra el Turco[163].

Al recibir la noticia de la decisión tomada por Julio II en el acto del 28 de mayo 1509, Fernando expresaba, en junio, sus sentimientos respecto de la empresa africana y de la cruzada convocada contra el Turco. Se sentía como «elegido de mano de Dios» [EE 92]. Por una parte, se congratulaba por la decisión del Papa, le animaba a realizarla y, en caso de que los otros príncipes se excusaran, se ofrecía a acompañarle, en persona, «con la potencia de los Reynos de la Reyna de Castilla mi fija y míos para no bolver a descansar sino perseverar fasta acabar en ella la vida». Por otra, se quejaba de la falta de ayuda económica por parte del Papa que, mientras le exhortaba a la prosecución de la empresa africana, le negaba la ayuda temporal - esto es, las décimas y la cruzada, que «ningún Pontífice las negó». Fernando solo no podía con tanto gasto y la actitud

---

161 J. Gestoso Pérez, *Sevilla monumental y artística* I (Sevilla 1889) 356-357. R. García Villoslada, *«Anima Christi». Origen y evolución de esta plegaria medieval* Manresa 51 (1979) 119-144. Este autor prefiere la trascripción de la *La Ilustración católica* (Madrid, 21 julio 1881). Quizás esta lectura trate de acomodar el texto al uso más corriente: así, por ejemplo, lee «Sanguin Criste» en vez de «Qu.a tu est Cristus». Gestoso, que no desconocería esta trascripción, sólo duda de «Qu.a» que va con interrogación, tal como indico en el texto.

162 Para los objetivos de Fernando en las campañas de África y la nueva fase, desde 1507, en relación con la guerra contra los turcos, Doussinague 154-229.

163 Terrateig I, 86-100.

del papa debía «enfriarle en esta empresa de los infieles». Sin embargo afirmaba el Rey:

«mas por esso no lo fago, antes cada día me cresce más el deseo para ella, así porque desde mi tierna edad fuy siempre muy inclinado a guerra contra infieles, y es la cosa en que yo mayor deleyte y contentamyento recibo, como porque me parece que la voluntad de Dios nuestro Señor es que le sirvamos en ella y que clara y manifiestamente nos lo da así a conocer [...] que parece que por todas partes nos llama y combida nuestro Señor para esta santa empresa»[164].

Un mes más tarde (2 julio), repetía los mismos ofrecimientos. Deseaba que el Papa «pospuestas todas las otras cosas» se ocupara únicamente de ésta con todos los príncipes confederados, con algunos de ellos o con él - Fernando - solo. Había estado esperando «con mucho deseo» la respuesta del Papa y manifestaba:

«cada día ha crecido y crece más el deseo de servir a Dios nuestro Señor en aquella santa empresa, y tanto que estoy resoluto y determinado si otros príncipes no quisieren ir a la dicha santa empresa de yr yo a ella en persona y tomarla yo solo a mi cargo [...]. Lo que digo no sale de mi primero movimiento ni es por manera de complimiento, sino que con mucha deliberación y firmíssimo propósito estoy muy determinado en ello y por ventura no está en mano, que me parece que, ahunque no lo merezca, soy en alguna manera compelido a ello por la voluntad de Dios nuestro»[165].

Fernando está cierto de la victoria. Ante el recelo de que él solo no pudiera llevarla a cabo, su respuesta es categórica:

«aunque todas las cosas están en la mano de Dios nuestro Señor, muy mayor cuidado suele tener su divina providencia de las batallas y victorias que El solo es el que las puede y suele dar a quien quiere, y yo tengo tanta fe y esperança en El, que tengo por cierto que viendo como yo yré con firme propósito de su servicio que en tan justa querella no nos negara la victoria»[166].

Al mismo tiempo, planea las operaciones y procura obtener la ayuda del rey de Hungría y la del príncipe de Georgia para que, en el momento en que él lance el ataque contra el Turco, ellos, por su parte rompan las hostilidades y se formen tres frentes[167].

El 25 julio 1509, el Papa dirige al Rey Católico un breve comunicándole su propósito al respecto de la guerra contra el Turco: había enviado cartas de Fernando «sobre la santísima expedición» a los príncipes cristianos, poniéndolo por modelo e invitándoles a unirse a ambos - al Papa y al Rey Católico - en la empresa. El Papa no sólo había escrito a los confederados, sino también al rey de Inglaterra y lo iba a hacer con los reyes de Polonia y Hungría a fin de que «se animen para dicha expedición con tu ejemplo» (el de Fernando)[168].

---

[164] El Rey a Jerónimo de Vic. Valladolid 10 junio 1509. *Ibidem* I, 115; II, 76.
[165] Id. a id. Medina del Campo, 2 julio 1509. *Ibidem* I, 119-121; II, 79-80.
[166] *Ibidem*.
[167] *Ibidem*.
[168] Breve de Julio II al Rey Católico. Roma, 25 julio 1509 [traducción castellana]. DOUSSINAGUE 548-549.

Meses más tarde, con motivo de la toma de Bugía (5 enero 1510) Julio II dirige a Fernando un nuevo breve (15 febrero 1510). Se congratulaba por la victoria, pues parecía que el «mismo Señor y Salvador nuestro Jesucristo, por cuyo nombre y gloria luchas», había puesto en fuga a los enemigos. Dios le mostraba el camino tan fácil para proseguir en lo comenzado, «no con señales y testimonios dudosos, sino con su ayuda presente». Le pedía que exhortara a los demás príncipes cristianos, en especial al rey de Francia y al electo Emperador «para emprender juntamente con nosotros una expedición contra los enemigos de la cruz salvadora»[169].

Entre tanto, desde el verano anterior, 1509, el Rey Católico daba los pasos necesarios para la preparación de la expedición. Primeramente, expuso ante el Consejo Real, en Valladolid, sus proyectos contra los infieles[170]. Al año siguiente, en las Cortes Generales de la Corona de Aragón, convocadas en Monzón (28 abril-3 septiembre 1510), Fernando solicitaba el subsidio para la continuación de la guerra contra los infieles y exponía su determinación de hacer efectivos sus títulos de rey de Jerusalén y duque de Atenas y Neopatria, así como sus derechos al trono heredado de los Paleólogos: Constantinopla.

El 7 de julio 1510, Julio II otorga la investidura del Reino de Nápoles al Rey Católico y éste envía, desde Monzón, el 5 de agosto, su poder a su embajador en Roma Jerónimo de Vic para que, en su nombre, prestase «el pleno homenaje, ligio y acostumbrado vasallaje de fidelidad» al Papa[171].

Las Cortes de Monzón votaron, el 13 de agosto, un servicio de 544.000 libras. Lo hacían en razón del propósito del Rey en relación con las conquistas de Bugía y Túnez, pertenecientes a la Corona de Aragón, «y de todas las provincias y regiones de dicho Reyno que se continúan hasta el Reyno y Casa Santa de Jerusalén, del cual tenía el título»[172].

Para la misma empresa, Fernando solicita también el subsidio a las Cortes de Castilla, reunidas en Madrid en octubre del mismo año. Los procuradores castellanos votaron el servicio de 104 millones de maravedís en números redondos[173].

Obtenidos estos subsidios, el Rey Católico notificó al Papa su decisión de emprender la campaña de África para el verano próximo[174].

El desastre español de Los Gelves, o Gerbes (Djerba/Ŷarba), isla estratégica de la costa sudoriental tunecina, en el golfo de Gabes (29 agosto 1510), ape-

[169] Breve de Julio II al rey Católico [traducción castellana]. Roma, 15 febrero 1510. DOUSSINAGUE 230-241 589-590; TERRATEIG I, 111-121.

[170] DOUSSINAGUE 230-241.

[171] Bula de la investidura de Nápoles en favor del Rey Católico. Roma, 7 julio 1510 [traducción castellana]. DOUSSINAGUE 483-493 620-635. Prestación del juramento a Julio II hecha por Jerónimo de Vic, en nombre del Rey Católico, por la investidura de Nápoles [traducción castellana]. Bolonia, 8 noviembre 1510. TERRATEIG II, 151-154.

[172] J. ZURITA, *Historia del Rey Don Fernando,* Libro IX, cap. XIV, citado en DOUSSINAGUE 330-331. Para el plan de la campaña de Fernando contra el turco, *Ibidem* 483-493.

[173] De estos 104 millones de maravedís, correspondieron a Andalucía alrededor de la quinta parte (20.711.806), de los que más de la mitad (11.932.626) al Reino de Sevilla, pagaderos en dos años: 1510 y 1511. J.M. CARRETERO ZAMORA, *Andalucía en las Cortes de los Reyes Católicos* en *Actas II coloquios Historia de Andalucía. Córdoba, noviembre 1980* II, 43-56.

[174] El Rey a Jerónimo de Vic. Madrid, 2 noviembre 1510. TERRATEIG I, 222; II, 149.

nas un mes después de la victoria de Trípoli (25 julio), había urgido a Fernando a poner por obra sus propósitos cuanto antes. Ordenó la concentración de un ejército en Andalucía, del que tomaría el mando en persona, y partió para Sevilla, el 7 enero 1511, con el fin de acelerar los preparativos de la armada que se aprestaba en los puertos de Andalucía y debía reunirse en Cádiz, como indicamos arriba[175].

Llegado a Sevilla el 1 de febrero, el Rey Católico pregonó la guerra contra los infieles y comunicó su propósito a todos los príncipes cristianos. Aquí recibió el breve (Mirándola, 2 febrero 1511) y la Bula (Bolonia, 26 marzo 1511) de Julio II, aprobando la empresa, animando a ella y concediendo gracias espirituales. Le ratificaba el Papa su propósito de inducir a todos los príncipes cristianos a una expedición universal contra el Turco, de preparar una gran escuadra y de ayudar al Rey Católico con toda su fuerza, para que, acabada la empresa de África, se comenzase la del Turco. En la Bula, entre otros apelativos, el Papa denominaba a Fernando «fortissimus Christi athleta»[176].

Enrique VIII atendió a la petición de su suegro y puso a su disposición 1.000 arqueros al mando de lord Thomas Darcy que llegaron, en cuatro naos castellanas fletadas por Fernando, a primeros de junio a Cádiz donde la flota estaba ya aprestada[177].

En Sevilla recibió Fernando un mensaje (10 mayo 1511) del Maestre de Rodas, Émery d'Amboise, avisando de la ocasión propicia para dirigir una expedición contra los turcos y «proclamar la libertad de los griegos, albaneses y habitantes de Eslavonia, Bosnia, Servia, Valaquia y otras naciones»[178]. Anteriormente (8 septiembre 1510), con motivo de la toma de Bugía y Trípoli, el Maestre había ofrecido a Fernando unírsele con sus fuerzas, en persona, para emprender la campaña de Egipto[179].

Las ciudades, en especial Toledo, Segovia y, sobre todo, Sevilla, dirigieron a Fernando peticiones para que no saliera de sus reinos, por los daños que esto podía acarrear, y que sólo enviara al frente de la expedición a sus capitanes, pero «el rey respondió a todos satisfaciendo muy bien que en todo caso con la ayuda de Dios él avía de pasar en persona»[180].

El cronista anónimo, continuador de Hernando del Pulgar, narra esta decisión de Fernando, al recibir la noticia del desastre de Los Gelves, de ir en persona a la empresa y la conmoción que ello suscitó:

---

175 BERNÁLDEZ cap. CCXXVI, 570-571; SANTA CRUZ II, cap. XXXIII, 136-137; DOUSSINAGUE 359-371.

176 Bula de Julio II al Rey Católico. Roma, 26 marzo 1511 [traducción castellana]. DOUSSINAGUE 228-229 370 591-592. Este autor atribuye la Bula a 1510 ligándola a la toma de Bugía, pero es de 1511, en las circunstancias de la preparación de la gran empresa africana: TERRATEIG I, 223-224.

177 DOUSSINAGUE 459-462; BERNÁLDEZ, cap. CCXXVI, 571-573, afirma que fueron «mill e quinientos ingleses frecheros e onbres darmas» los enviados por el rey de Inglaterra y arribados a Cádiz.

178 DOUSSINAGUE 456.

179 *Ibidem* 340.

180 BERNÁLDEZ cap. CCXXVI, 571; SANTA CRUZ II, cap. XXXIII, 136-137, trae un extracto de la carta del regimiento de la ciudad de Sevilla; ORTIZ DE ZÚÑIGA 3, 282.

«Y aunque el Cathólico Rey sentiese mucho deste desbarato é pérdida de gente, no por eso abatió su corazón é sancto deseo que tenía de servir á nuestro Señor, é consideró que pues tenía quatro ciudades con muy buenos puertos de mar en la costa de África [...], a causa de quitar los hombres de la maldita secta mahomética y allegarlos nuestro Señor Dios á su verdadera ley é doctrina, determinó firmemente el mesmo en persona ir á pasar en África [...]; é para este pasaje de su Real persona convocó y ayuntó tanto é tan noble exército de gente noble, quanto á la grandeza de tal Príncipe, Rey y Señor pertenecía [...]. Sabido ya é divulgado por toda España que el Rey pasaba en persona, muchos grandes señores, duques, marqueses é perlados, puesto que su Alteza a nadie mandó ni puso premio alguno, se ofrecieron deciendo que querían pasar la mar contra los moros africanos con el Rey, a sus propias espensas y misión, e muchos dellos vinieron personalmente a la ciudad de Sevilla dó el Rey estaba, e otros hombres e caballeros é hijos dalgo é gente popular que contra los moros quiso pasar, teniendo por cierto que vivos é muertos alcanzaban premio. Tanto era el número, que creer no se puede, é las muchas naos é grande flota que en Cádiz se ayuntó no copiera ni pudiera tener á tanta gente. Dígoos que de Inglaterra vinieron muchos mancebos para servir a su Alteza en esta santa guerra é pasar la mar contra los africanos»[181].

Nótese el paralelismo con la figura del Rey temporal y la universalidad de la empresa a la que llama, con la persona de Fernando y su empresa. El discurso que pone Iñigo en boca de este rey «tan liberal y tan humano» [EE 94] no es propiamente un *llamamiento* que obligue a seguirle bajo ningún apremio, sino una *invitación.* El rey expone su plan: «Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles» e invita a seguirle: «quien quisiere venir conmigo...» [EE 93].

Por otra parte, es lógico que, para Iñigo, el hecho de no aceptar «la petición de tal rey tan liberal y tan humano», hace al que rehusa, «digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero» [EE 94]. Y si tenía in mente, como pienso, la figura del Rey Católico y su empresa africana, el rechazo sería aún más trascendental si el caballero había experimentado personalmente la «clemencia y benignidad acostumbradas» del rey, como el marqués de Priego o los otros nobles andaluces malcontentos, perdonados y admitidos por Fernando a su compañía... Es la situación psicológico-espiritual del ejercitante, al terminar la Primera semana, con la experiencia de «cómo hasta agora [Cristo] ha tenido de mí tanta piedad y misericordia»[EE 71].

Tampoco se pueden negar las semejanzas del lenguaje del Rey Católico, expresado en su correspondencia, con el de la llamada parábola del Rey temporal, en que se observan reflejos de un personaje real histórico conocido por Iñigo y no tanto de ficción caballeresca.

Del mismo modo, ciertas frases de Fernando refiriéndose a su estado de ánimo en relación a la empresa contra los turcos: «con mucha deliberación y firmísimo propósito estoy muy determinado en ello», tienen cierto paralelismo con las del ofrecimiento al Rey Eternal: «quiero y deseo y es mi determinación deliberada» [EE 98].

[181] PULGAR-ANÓNIMO 527-528.

Son frases relativamente usuales, pero en el contexto de la empresa en la que se basa la contemplación, podrían ser indicativas de un recuerdo de propia experiencia: momentos en los que Fernando, en el curso de los preparativos de la empresa africana, hubiera manifestado su estado de ánimo con estas o semejantes expresiones, las mismas que, que por ejemplo, estampó en sus instrucciones a Vic.

Este espíritu, de cara a una empresa humana, pero con un designio espiritual que empalma con la imagen del Rey eternal y que Iñigo viviría en cierto modo en este tiempo, no se puede negar. Estaba ciertamente en el ambiente del séquito de Fernando y se concretó de modo particular durante la estancia de la corte en el alcázar de Sevilla. Lo había expuesto Fernando tanto al cardenal Cisneros desde Monzón[182], como al virrey de Sicilia, Hugo de Moncada, desde Madrid inmediatamente antes de emprender su viaje a Sevilla. Escribía a este último a fines de diciembre:

«Sabed que nos, deseando seruir a Dios nuestro señor alguna parte de los grandes beneficios y mercedes que la largueza de su diuina clemençia hauemos reçebido, y por complir el desseo que siempre tuuimos de nos emplear en la guerra contra los infieles enemigos de nuestra santa fe catholica mediante su diuinal ayuda, hemos acordado de mandar fazer para este verano que viene vna grossissima armada en la qual plaziendo a nuestro señor atendemos de ir nos en persona a proseguir la empresa que tenemos començada contra los dichos infieles enemigos de nuestra fe...»[183].

La firme determinación de Fernando de llevar a cabo la campaña de África la resalta también el cronista anónimo, testigo presencial de la reunión efectiva de fuerzas y del clima de entusiasmo que provocó la empresa. Comenta, refiriéndose a la voluntad real de llevarla a cabo: «lo qual todos vimos manifiestamente con nuestros ojos, é nadie puede negar, é todo el mundo confiesa que lo sabe y vio»[184].

Al lamentar este testigo la suspensión de la empresa, por causa de la guerra de Luis XII contra el Papa y la convocatoria del conciliábulo de Pisa, alababa la determinación de Fernando de defender al vicario de Cristo y a su Iglesia y comentaba:

«... mas como el enemigo antiguo del humanal linaje, Satanás, considerase é mirase quantos comedios y provechos nacían y recrecían destas guerras sanctas é justas, doliéndose mucho de quantas ánimas pecadoras perdía, que cada día para penar las suele llevar al Infierno, las quales si con estas guerras se tornasen christianos los moros, era posible que se salvasen y áun fuesen sanctos entre todos los Príncipes christianos, puso é mezcló tantos é tan malos pensamientos con que estorbó la conquista de los moros que se hacia, y tan injustamente, que impidió la entrada en África»[185].

Más sobrio, pero más realista, el Cura de los Palacios, Andrés Bernáldez, da cuenta de la llamada del Papa a todos los príncipes cristianos para que «le so-

---

182 DOUSSINAGUE 351-352.
183 El Rey a Moncada. Madrid, 24 diciembre 1510. *Ibidem* 644.
184 PULGAR-ANÓNIMO 527.
185 *Ibidem* 528.

corriesen e ayudasen a descubrir aquella çisma malaventurada e enbiasen a favoresçer la santa Madre Iglesia de Roma». Fernando, recibido el requerimiento de Julio II en Sevilla, «como cathólico christiano e hijo obediente a la Santa Madre Iglesia», tuvo que dejar la empresa de África, «aunque los navíos estavan a punto e los mantenimientos llegados, y mucha gente de la que avía de pasar ya venidos y partidos de su tierra para pasar». El Rey hizo saber a todos los impedimentos que le obligaban a dejar «la pasada allende [...], de lo qual fue mucho enojado, e ovo de mandar despedir las gentes»[186].

3. *Ignacio y la empresa espiritual de África: mirada a Berbería*[187]

Íñigo había vivido de cerca los fracasados intentos de dominar el litoral Mediterráneo africano, no obstante los éxitos primeros. Cuando «él servía en la corte del Rey Católico» se llevaron a cabo las expediciones de Pedro Navarro y Cisneros que dieron por resultado la posesión de plazas claves: el Peñón de Vélez (23 julio 1508), Orán (17 mayo 1509), Bugía (5 enero 1510) y Trípoli (25 julio 1510) y, como consecuencia, el vasallaje ofrecido al Rey Católico por los soberanos de Argel, Tremecén y Túnez.

Este ambiente se había visto reforzado por las exhortaciones de Julio II a Fernando para proseguir la empresa africana y la proclamación de la Cruzada por el Papa, en la misa solemne de Pentecostés (28 mayo 1509), mencionadas arriba.

Pero frente a las victorias, también la derrota de la expedición a Los Gelves (agosto 1510) y la frustración producida por la suspensión temporal de la empresa. Fernando muere (23 enero 1516), cuando se dirigía a Sevilla para reanudar la campaña de África y alcanzar su sueño de coronarse rey efectivo de Jerusalén[188].

Muerto Fernando, fracasaron las expediciones de Diego de Vera (septiembre 1516) y Hugo de Moncada (agosto 1519) contra Argel, gobernada por los hermanos Barbarroja, 'Arūŷ [Horuç, Horruch] y Jair al-Dīn [Haradín, Hayreddin]. Llamados por el soberano argelino, Salīm al-Ta'ālibī, tributario del Rey Católico, para ayudarle a sacudir el vasallaje, lo mataron y se hicieron con el poder.

Los empeños europeos e imperiales de Carlos I y el enfrentamiento con Francia, aliada del Turco, dejarían el Mediterráneo durante cerca de 30 años a merced de los corsarios.

En 1520, Moncada y Diego de Vera arrojaron a los corsarios de Los Gelves y obtuvieron el vasallaje del jeque al emperador, pero dos años más tarde, en

---

[186] BERNÁLDEZ cap. CCXXVI, 572-573.

[187] Para el contexto histórico de esta sección véase M. FERNÁNDEZ ALVAREZ, *La España del Emperador Carlos V (1500-1558; 1517-1556)* en *Historia de España dirigida por* RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL t. XX (Madrid ³1982) 504-556 639-674; M. GARCÍA ARENAL y M.A. DE BUNES, *Los españoles y el Norte de África, siglos XV-XVIII* (Madrid 1992) 57-105 163-185.

[188] L. GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Anales Breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria, que dejó manuscritos el Dr.Lorenzo ...* en *Crónicas de los Reyes de Castilla* t. 3, 562-563.

1522, el rey de Fez, Mawlāy Muḥammad al-Waṭṭāsī llamado el portugués [al-Burtuqālī], tomó el Peñón de Vélez que, enseguida, ocupó Jair al-Dīn y sus corsarios argelinos. En 1524, los Jerifes sa'dīes Muḥammad al-Mahdī y Aḥmad al-A'raŷ, arrasaron Santa Cruz de Mar Pequeña, única plaza española en la costa atlántica africana.

En París llegaría a los oídos de Iñigo, en 1529, la noticia de la toma del Peñón de Argel (21 mayo), el saqueo de las costas levantinas apoyados por los moriscos y la derrota y muerte en Formentera (25 octubre) de su anterior conocido en la corte del Rey Católico y protector en Génova, Rodrigo de Portuondo.

Esta tragedia era una manifestación más del dominio del Mediterráneo por Jair al-Dīn/Barbarroja. Había sucedido, en 1518, a su hermano 'Arūŷ como rey de Argel y había ofrecido vasallaje a Selīm I, que le reconoció el título de beyrlebey (gobernador). A partir de 1533, nombrado almirante de la armada turca por Solimán el Magnífico, Jair al-Dīn, asolaba con mayor potencia las costas de España e Italia. En 1534, recuperaba Koron, en Morea, ocupada por las fuerzas imperiales en 1532 y defendida por tercios españoles, y se hacía con Túnez, destronando al soberano de la dinastía Ḥafsī, Mawlāy Hacén, o Ḥasan, vasallo de Carlos.

Estas noticias llegarían a Iñigo, en París, antes de marchar a Loyola en la primavera de 1535. Aquí, o en su camino hacia Madrid y Toledo por Obanos, Almazán y Sigüenza, se enteraría del éxito del emperador en su campaña de Túnez con la ocupación de La Goleta (14 julio 1535) y Túnez (21 julio) y la reposición de Mawlāy Ḥasan, que se reconoció tributario de Carlos. Éste le cedió Bona y Bizerta y dejó una guarnición española en el puesto estratégico de la isla de La Goleta, en la garganta del río [= Ḥalq al-Wādī] a la entrada del puerto de Túnez.

Todavía, en el momento de su embarque en Valencia para Italia, a fines de este año, sus conocidos aconsejaron a Iñigo no hacerlo por temor de Barbarroja que proseguía su actividad en el Mediterráneo.

La guerra contra el Turco de 1537 a 1540, desfavorable para la Santa Liga formada en febrero 1538, por el Emperador, el Papa y Venecia, cambió el rumbo de Iñigo y sus compañeros impidiendo su peregrinación a Jerusalén y llevándolos a Roma[189]. Las primeras operaciones contra las costas tunecinas fueron favorables a la Liga, con la toma de Monastir y Susa, cedidas al rey vasallo de Túnez, Mawlāy Hamida - que había suplantado a su padre Mawlāy Ḥasan. Pero la derrota infligida por Barbarroja a Doria en La Prevesa (septiembre 1538) y la caída, al año siguiente (1539), de Castelnuovo (Herceg Novi), presidiado por los españoles, en el golfo de Cattaro (Kotor) en la costa dálmata montenegrina, dieron la primacía al Islam en el Mediterráneo.

Recién fundada la Compañía de Jesús (1540), preocuparía a Ignacio el desastre de la expedición del Emperador Carlos a Argel (1541) y el consiguiente recrudecimiento de la piratería turca que asolaba las costas del Levante español

[189] Véase G. SCHURHAMMER, S.J., *Francisco Xavier. Su vida y su tiempo* I. *Europa* (Pamplona 1992) 446-453.

y del sur de Italia, agravada la situación con la alianza de Francisco I con Barbarroja en 1542-1544. Durante toda la década, las costas mediterráneas de España e Italia sufrieron los ataques berberiscos, no obstante las treguas ajustadas por el Emperador con Solimán el Magnífico, en 1546.

Entre 1550-1554, tuvo Ignacio de Loyola ocasión de dirigir su atención a Berbería con motivo de las expediciones organizadas por el virrey de Sicilia, Juan de Vega, para librar el Mediterráneo de la piratería. Con ello, Ignacio reviviría el recuerdo de las experiencias que pudo haber tenido en Sevilla durante los meses preparatorios a la gran empresa fernandina. En 1549-1550, Dragut se había instalado en el litoral tunecino: Los Gelves, Monastir, Susa y en el promontorio llamado África, hoy Mahdia (al- Mahdiyya), al sur de Túnez, convirtiéndolos en nidos piráticos contra las costas de Sicilia, sur de Italia y Malta.

En este contexto se explica la actitud de Ignacio en relación con las empresas de África. Así, se interesó por la expedición a Mahdia (21 junio-5 octubre 1550) llevada a cabo por la escuadra conjunta del Emperador, el Papa, los caballeros de San Juan de Jerusalén y el duque de Florencia, mandada por el Virrey de Sicilia, Juan de Vega. Se trataba de acudir en socorro del soberano de los puestos ocupados, vasallo de Carlos, Mawlāy Hamida, rey de Túnez. Se recuperaron Monastir, Susa, que se cedieron a éste, y Mahdia que se guarneció con los caballeros de San Juan.

A petición de Juan de Vega, Ignacio alcanzó, para los componentes de las fuerzas expedicionarias, un jubileo del papa Julio III con las mismas gracias del Año Santo (ese año lo era)[190]. Ignacio comunicaba las gracias concedidas en una carta suya exhortatoria, en latín, dirigida a:

«Illustris dominis ac nobilibus et strenuis viris, ducibus ac militibus et omnibus demum christianis qui in África contra infideles bellum gerunt, Xpi. domini protectionem et auxilium ac salutem in eodem sempiternam»[191].

Entre estos «señores ilustres y nobles y esforzados varones» se encontraban, destinados por Ignacio, su compañero, Diego Laínez, como capellán del Virrey, y el noble diácono bermeano, Martín de Zornoza, abad de Zornoza, jesuita desde 1548, que durante años había sido cautivo de un corsario turco[192]. El jubileo se publicó en el campo de Mahdia el 2 septiembre. Tomada la fortaleza, el 10 septiembre, el 14 se bendijo la mezquita mayor, convirtiéndola en iglesia, y se celebró misa solemne. Laínez predicó al ejército con ocasión del jubileo y de la bendición de la mezquita[193].

En julio 1551, Jerónimo Nadal acompañó una expedición de socorro al presidio de Mahdia[194]. Pero, en agosto de este mismo año, la armada turca al mando de Sinán y Dra-

---

190 Ignacio a J. de Vega. Roma, 9 julio 1550. *Epp. Ign.* 3, 11-113.

191 Roma, 9 julio 1550. *Ibidem* 113-114.

192 Laínez a J. Domènech. África, 27 julio 1550. Id. a Ignacio, ibidem 2 y 14 septiembre, 5 octubre 1550. *Lainez* 1, 165-173. Autobiografía de M. de Zornoza en *Epp. mixtae* 4, 411-414.

193 Laínez a Ignacio. África, 2 y 14 septiembre y 5 octubre 1550. *Lainez* 1, 165-172.

194 Nadal a J. de Vega. África, 7 julio 1551; id. a A. Vinck. Ibidem, 7 julio y 11 agosto 1551; id. a Ignacio. Ibidem, 28 agosto y 28 octubre 1551. *Nadal* 2, 109-119; *Chronicon* 2, 237-240. Nadal se salvó del naufragio sufrido en la navegación a África, a la altura de Lampedusa, pero murió su compañero, el estudiante jesuita romano, Isidoro Bellini.

gut, que había pasado al servicio de Solimán, se apoderaba de Trípoli, cuya defensa había entregado Carlos, en feudo, a los caballeros de la Orden de San Juan de Jerusalén, en 1530. Significaba la renovación de las hostilidades por parte de Solimán quien consideró que, con la toma de Mahdia, Carlos había quebrantado las treguas. El 5 agosto del año siguiente, 1552, la escuadra de Doria era derrotada por Dragut, entre Ponza y Terracina.

Con ocasión de las razzias turcas continuadas durante los dos últimos años en los reinos de Nápoles y Sicilia y, últimamente en concreto, en Reggio Calabria y lugares circunvecinos, Ignacio, el 6 de agosto, precisamente un día después del percance de Doria, comunicaba al virrey de Sicilia, Juan de Vega, por medio de Nadal, un plan para armar una gran escuadra con objeto de acabar con la piratería turca en el Mediterráneo. Las razzias producían daños ingentes y no el menor el llevarse «tantas ánimas que van á perdición para renegar de la fe de X°, que por salvarlas murió». Sin apenas oposición, los corsarios se hacían prácticos en aquellos mares, destruían, quemaban y se cebaban «en las ánimas, cuerpos y haciendas de los xpianos»[195].

Una de estas víctimas sería, al año siguiente, el francés P. Juan Gutano (de la Goutte). Perseguida su embarcación por corsarios turcos en la navegación de Sicilia al continente, fue cautivado en tierra, en las proximidades de Cosenza, el 10 diciembre 1553. Vendido por 100 ducados a un turco y empleado como remero en su galera, murió en Los Gelves, en 1555, cuando el rescate, procurado con gran interés por Ignacio, estaba ya a punto[196].

El plan de Ignacio, que deseaba hacer llegar al Emperador, revelaba su sensibilidad política respecto de la cuenca del Mediterráneo, en especial de los reinos de Nápoles y Sicilia, y de las funestas consecuencias de la amistad francoturca para la Cristiandad, así como su capacidad organizativa y financiera que, sin duda, aprendió en la corte fernandina y experimentó durante los preparativos de la gran expedición africana en Sevilla.

La gran armada debía y podía hacerse. Las razones para ello eran de orden religioso, humano, político y táctico.

La 8ª razón miraba a una cruzada, primero de reconquista: «ganar lo perdido, y mucho más, en todas las costas de África y en las de Grecia y en las islas del mar Mediterráneo» y, segundo, de conquista: «podríase poner el pie en muchas tierras de moros y otros infieles, y abrir gran camino para conquistarlos y consiguientemente hacerlos christianos». Este había sido el ideal fernandino, tal como vimos que el cronista coetáneo del Rey Católico describía su «sancto deseo que tenía de servir á nuestro Señor [...] a causa de quitar los hombres de la maldita secta mahomética y allegarlos nuestro Señor Dios á su verdadera ley é doctrina».

Por el contrario, si no había una armada potente, se podían perder otros lugares de importancia en la Cristiandad, como se había perdido Trípoli.

La gente no faltaría al Emperador. La financiación, según el plan de Ignacio, debía correr por aquellos que detentaban el poder y las riquezas, que eran los más interesados. En total, la ayuda se podía obtener por repartimiento en diez contribuciones: 1ª los mo-

---

195 Polanco (ex comm.) a Nadal. Roma, 6 agosto 1552 (1). *Epp. Ign.* 4, 353-359. *Chronicon* 2, 555.

196 J. Reites, S.J., *Jean de la Goutte - Slave of the Turk* AHSI 51 (1982) 300-313.

nasterios ricos (jerónimos, benedictinos, cartujos, etc.) y las abadías nullius de Nápoles y Sicilia. 2ª los obispados y sus cabildos y beneficiados, con sus señoríos. 3ª las cuatro órdenes militares (Santiago, Calatrava, Alcántara y Montesa, como lo hacía la de San Juan de Jerusalén). 4ª los grandes y caballeros seglares. 5ª los mercaderes. 6ª las ciudades y villas, en especial las marítimas, 7ª el rey de Portugal haciendo lo mismo en su reino. 8ª las Señorías de Génova y las de Luca y Sena (en caso de que Venecia no pudiera). 9ª el Duque de Florencia. Finalmente, la décima parte correspondería al Papa y a las tierras de la Iglesia «si Dios le diese [al Papa] tanto spíritu», pero, a lo menos, algo haría el pontífice si concediera, a los que de él dependían, las oportunas facultades para financiarla.

Cada uno de estos príncipes y cuerpos eclesiásticos y seculares podía armar, a sus expensas, un número de galeras y naves y reunirse, así, una gran armada de 300 velas.

El plan de la gran armada contra los turcos recordaba el de Fernando 40 años atrás y se adelantaba, en 20 años, a la Santa Liga y a Lepanto. Al virrey Juan de Vega le agradó el plan y juzgó que debía informarse al emperador y al príncipe Felipe. Pero, el modo de financiarlo, aunque a Vega le pareció muy bueno, lo veía difícil de llevarlo a la práctica[197].

La reacción de Ignacio es más intensa y universal en 1554, con ocasión de la embajada enviada al Virrey Juan de Vega, por el jeque de Los Gelves y el de Taxora (Tadjura/Taŷūra), promontorio a 20Km al Este de Trípoli, ofreciendo vasallaje al Emperador. Ambos jeques se comprometían a liberar a los cautivos cristianos y permitir la construcción de iglesias y la predicación evangélica, con tal de no forzar a los musulmanes a convertirse[198].

El deseo de Ignacio, como el de Fernando 40 años atrás, era marchar a la empresa, en persona, a la cabeza del mayor número posible de los suyos y dedicar a ella el resto de su vida.

Escribía Polanco, secretario de Ignacio, al provincial de Sicilia, Jerónimo Domènech, que había proporcionado la noticia:

«También nos hemos tanto regosijado con la nueua de los Gelues y Taxora, que no sé qual otra pudiera uenir que más nos alborotara con deseos de passar en Berbería; y nuestro Padre, si la Compañía dispensase con él, pondría los días que le quedan de biuir de buena gana en esta empresa y ha dado orden de que se buzque un Alcorán para pensar en deshacer sus errores, y por mucha falta que aya de gente, aunque se desangrase la Compañía, no se faltará en obra que da tanta speranza del diuino seruicio en la conuersión de Berbería»[199].

Un día antes Polanco refería, de modo más explícito, a Antonio de Araoz, provincial de Castilla, los deseos de Ignacio de verse dispensado de su generalato para dedicarse a la empresa africana:

---

197 Polanco (ex comm.) a Nadal. Roma 6 agosto 1552 (2). *Epp. Ign.* 4, 354-359; *Chronicon* 2, 555.

198 *Chronicon* 3, 229. Polanco a Laínez (ex comm.). Roma, 13 enero 1554. *Epp.Ign.* 6, 163-164. Laínez se encontraba en Génova. Con la misma fecha, Polanco daba la noticia, reservada por entonces, al P. Francisco Palmio, en Bolonia. *Ibídem* 173-174. En agosto se comunicaba públicamente: Carta circular a los colegios de Italia. Roma, 4 agosto 1554. *Ibidem* 7, 378-379.

199 Polanco (ex comm.) a J. Domènech. Roma, 16 enero 1554. *Epp. Ign.* 4, 195.

«Con los años y enfermedades que [nuestro Padre] tiene a cuestas, si la Compañía dispensase con él, desearía grandemente que se le acabasen los días de la vida en esta empresa»[200].

Nótese la semejanza de las expresiones de Polanco con el lenguaje de Fernando en carta al cardenal Cisneros de 13 agosto 1510 desde Monzón, al darle cuenta de la victoria de Trípoli:

«Estamos muy alegres porque su divina clemencia nos muestra y abre cada día más el camino para que le sirvamos en aquella santa empresa, la qual con su ayuda estamos determinados a proseguir y gastar en ella los días que nos quedan»[201].

Entretanto, Ignacio, de acuerdo con la petición del Virrey de tener personal listo para la empresa nordafricana, intenta preparar gente perita en lengua árabe. Procura la fundación de un colegio en Malta, fomenta el colegito árabe de Monreale (Sicilia) y considera el recién fundado colegio de Granada como una fuente de vocaciones moriscas, cuya lengua era el árabe[202]. Atendiendo a la petición del gobernador de La Goleta, Alfonso de la Cueva, trata por el mismo tiempo de conseguir jesuitas para esta plaza tunecina, a donde Ignacio destina al jerezano Cristóbal de Mendoza[203].

Pero la guerra del emperador Carlos con Francia y su posterior renuncia de la Corona de España en su hijo Felipe deshizo toda esperanza abrigada y alentada por Ignacio[204].

A fines de 1552, Carlos dio orden de desmantelar y abandonar Mahdia que no podía ser sostenida por los caballeros de Malta. Bugía, último baluarte de las conquistas de Fernando en el Mediterráneo oriental, cayó el 27 septiembre 1555 en manos otomanas.

Por la banda occidental del África atlántica portuguesa, los sa'dīes habían tomado al asalto, en 1541, Santa Cruz de Cabo Gué (Agadir). Como consecuencia, Juan III evacuó Safi y Azamor y, en 1550, Alcacer y Arcila, plaza esta última socorrida por Fernando, en 1508, desde Sevilla, en apoyo de Manuel de Portugal.

Ignacio asistía así al desplome de la política africana de los reinos ibéricos y del ideal de cruzada de Fernando, una realidad vivida experimentalmente «cuando él servía en la corte del Rey Católico», de modo especial durante los meses de 1511 en que Fernando residía con su corte en Sevilla aprontando la empresa africana para «conquistar toda la tierra de infieles»[EE. 93].

4. *Jerusalén y Roma en la probable experiencia sevillana de Iñigo*

Párrafo aparte merece la consideración del cambio de rumbo impuesto por los acontecimientos de Italia a la política fernandina en relación con la gran em-

200 Id. a Araoz. Roma, 15 enero 1554. *Ibidem* 195.
201 Citado en DOUSSINAGUE 351-352.
202 Véase mi trabajo *La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)*. AHSI 57 (1988) 3-134, 62.
203 Carta circular a diversos colegios de Italia. Roma, 4 agosto 1554. *Epp. Ign.* 7, 378-379.
204 *Chronicon* 4, 15-16 185-186 199 216-221.

presa de África y Tierra Santa: la defensa del Papa, vicario de Cristo, y de la unidad de la Iglesia.

Temas presentes también en la experiencia de Iñigo marcada por acontecimientos externos que van trazando su búsqueda de la voluntad divina, eje de los grandes temas de los Ejercicios.

En Sevilla, el Rey Católico había recibido, el 18 de mayo, cartas del Papa pidiendo ayuda. Poco después, el 12 de junio, llegaron los legados de los cardenales disidentes para invitarle al concilio convocado en Pisa. El Rey no quiso recibirlos y los mandó salir de sus dominios[205].

Los dos objetivos importantes habían sido para Fernando la paz entre los príncipes cristianos y la guerra contra los turcos. Ambos estaban íntimamente ligados. Ya en noviembre 1510, había instruido a su embajador en Roma, Jerónimo de Vic, para que consiguiera la concordia entre el Emperador y los venecianos por mediación del Papa y procurase, al mismo tiempo, la de éste con el rey de Francia ofreciéndose él mismo, Fernando, como mediador. De este modo,

«podríase procurar la paz y unión general que es lo que yo deseo para estar más libre para la guerra de los infieles, para la prosecución de la qual aparejo una grossísima armada para el verano que viene, plaziendo a Dios nuestro Señor; y asi lo diréis a su Santidad porque no piense que afloxo en aquella guerra que antes entiendo de arreziar»[206].

En enero 1511, camino de Sevilla, ante los rumores de la política antipapal de Luis XII, Fernando había expresado su propósito a este respecto. Daba nuevas instrucciones a Vic en orden a procurar, por todos los medios posibles, la paz y concordia en Italia. Se trataba de «toda la suma de la xpiandad». Siempre le pesaba ver guerra entre cristianos, pero mucho más en ese tiempo en que iba a «esta santa empresa», pues era en su «disfauor» ya que no sólo se causaban daño los cristianos entre sí sino que, «con ver discordias en la xpiandad, los infieles cobran más ánimo para defenderse i para ofender y así es más dificultosa la empresa». Fernando no quería intervenir, a no ser forzado por las circunstancias y, en ese caso, afirmaba: «mi única querella solamente será defender al Papa y a la yglesia con el ayuda de Dios»[207].

Decidida la suspensión de la expedición a África, vuelve a insistir a Vic (12 junio), en esta misma línea, para que procure la paz

«porque yo desseo la paz de la cristiandad con seguridad de los estados así por el reposo y beneficio della como porque con la dicha paz yo podré más libremente y con mas fauor proseguir la guerra de los infieles que es mi mayor desseo»[208].

Pero si el Rey de Francia determinase «yr a perseguir al Papa y contra las tierras de la Yglesia, por ser esta determinación de tanta offensa de Dios y de la yglesia y ahun de los príncipes cristianos», Fernando estaba también determinado a «deffender al papa y a la yglesia [...] con toda mi potencia»[209].

---

[205] Ortiz de Zúñiga 3, 282, not. 1.
[206] El Rey a Jerónimo de Vic. Madrid, 2 noviembre 1510. Terrateig II, 147-149.
[207] El Rey a Jerónimo de Vic. Guadalcanal, 28 enero 1511. Terrateig II, 162-164; I, 225-235. Para la interpretación de esta carta y la acusación de ser toda la empresa de África un montaje de Fernando para marchar contra Luis XII «el sarrazín contra quien se ponía en orden la armada de España», véase, además de este lugar de Terrateig, Doussinague 366-371.
[208] El Rey a Jerónimo de Vic. Sevilla 12 marzo 1511. Doussinague 655-658.
[209] *Ibidem.*

Poco después, Fernando exponía a su embajador en Francia, Mosén Jerónimo de Cabanillas, sus sentimientos y puntos de vista en contestación a las noticias que le comunicaba sobre la convocación (Milán, 16 mayo) de un concilio general en Pisa por parte de los cardenales disidentes, promovida y aprobada por Luis XII; la toma de Bolonia por los franceses (10 mayo) y la derrota del ejército pontificio.

Con toda claridad, el embajador debía exponer estos sentimientos al rey de Francia: la reforma de la Iglesia era necesaria, pero «por vía derecha» por lo que «no se deue tomar camino torcido». Era también necesario que el rey de Francia hiciera antes la paz con el Papa, pues de lo contrario, al emplear su ejército contra éste y las tierras de la Iglesia, no creería la cristiandad que el concilio se hacía «para lo que Dios nuestro Señor quiere que se faga sino por passión particular». De la reforma de la Iglesia había tratado con Luis XII en Saona y el mismo rey francés era buen testigo

«de quánto yo la desseo y quánto contentamiento y descanso recebiría mi spíritu de verla fecha en mis días por la mucha necessidad que della hay y por el seruicio que della se seguiría a dios nuestro señor y beneficio a la yglesia y a laxpiandad, que ya por mi edad y por mi desseo no querría emplear la vida que me queda sino en cosas en que Dios nuestro señor fuesse servido, como sería esta y en guerra contra ynfieles que auérmela agora estoruado las discordias y guerras de la xpiandad ciertamente para mi ha sido la cosa más graue que yo podía sentir, y dando dios nuestro señor paz a la xpiandad la cosa que yo más en este mundo desseo es acauar mis días sirviéndole en aquella santa empresa»[210].

Por el mismo tiempo (16 junio), al recibir un despacho de Vic de 1 de junio con información sobre la decisión de Julio II de convocar un Concilio General - la Bula *Sacrosanctae* llevará fecha de 18 julio - Fernando es categórico. La convocación del concilio - le decía - «para lo de los infieles y para la paz de xpianos y para la reformación me ha parecido muy bien y es para atajar toda cisma». Por ello, debía alabárselo al Papa y «segurarle que yo seré siempre constantíssimo en ayudar a su Sanctidad y a la iglesia»[211].

Dejada Sevilla, el mismo Fernando, desde Burgos, expresó el 6 noviembre sus sentimientos al deán y cabildo hispalenses. Como sabían, «por seviçio de Dios nuestro señor y ensalçamiento de nuestra santa Fe cathólica», ese verano pasado estaba determinado de ir en persona a la empresa contra «los infieles enemigos de la christiandad». Había aparejado para ello «una muy gruesa armada y exérçito con lo qual, mediante el ayuda de Dios Nuestro Señor[...], se esperava que se fizieran grandes cosas en serviçio de Dios nuestro señor y acresçentamiento de la religión christiana».

Pero, dadas las nuevas circunstancias de la Iglesia - atentado contra las tierras de la Iglesia, peligro de cisma, concilio general convocado por el Papa para la reforma de la Iglesia y petición de ayuda por parte de éste - el rey Católico había procurado, en unión con el rey de Inglaterra, que se evitara el cisma y había tratado de persuadir, por todos los modos posibles, al rey de Francia que restituyera a la Iglesia los bienes ocupados, sin resultado positivo. Por ello,

---

210 El Rey a Jerónimo Cabanillas. Sevilla [9] junio 1511. DOUSSINAGUE 466-472 661-663. Santa Cruz II, cap. XXIV, 138-145. Este autor trae un extracto de esta carta (143-145), fechada en Sevilla a 9 de julio. El mes está ciertamente equivocado ¿error del ms., del editor o del impresor?; TERRATEIG I, 264-265.

211 El Rey a Vic, Sevilla 16 junio 1511. TERRATEIG I, 233-234; II, 166-167. SANTA CRUZ II, 143-145.

«oyendo los clamores del vicario de Jesuchristo y de la Santa Iglesia romana, nuestra madre, que con mucha instançia nos enbiaron a demandar ayuda para su defensión, y conosçiendo la mayor obligaçión que todos los príncipes christianos tenemos, que es la defensión de la Santa Iglesia romana, nuestra madre, nos avemos declarado públicamente con su Santidad para defensión de la Iglesia y recobramiento de las tierras que le han sido ocupadas, y para trabajar de escusar la ocasión de la dicha çisma. Por ende, yo os ruego e encargo que, pues que véis que esta es la mayor e más ardua e justa cabsa de las que se pueden enprender en favor de la Iglesia y de la christiandad, e a esto más principalmente son obligados los eclesiásticos que otros, queráis rogar en vuestros sacrifiçios e oraçiones a Dios nuestro señor, que por su clemençia quiera escusar e remediar la çisma que algunos quieren poner a la Iglesia, e dar victoria a la Iglesia e a los que avemos tomado la defensión della»[212].

Fue, pues, en la corte de Fernando, y precisamente en Sevilla, donde Iñigo pudo tener la oportunidad de vivir día a día el ambiente de cruzada contra los infieles así como de servicio del Papa y de la unidad de la Iglesia. Vivencias que, una vez experimentadas, sin necesidad de extraerlas de los libros de caballerías, no podían menos de quedar grabadas y crear una mentalidad y, llegado el momento de maduración, unos comportamientos acordes mucho más firmes y duraderos.

En estos comportamientos futuros de Iñigo aparecen reflejos de los ideales fernandinos manifestados, especialmente en Sevilla durante cerca de cinco meses, en la realidad cotidiana de la preparación de la expedición africana y su posterior cambio de rumbo. Porque resulta ciertamente curioso - y quizás habría que aceptar que algo más - que el ideal y la vocación de Iñigo López de Loyola, una vez convertido - la milicia de Dios y su servicio exclusivo -, hubieran ido madurando y girando sobre estos dos polos: Jerusalén y, en caso de no ser posible esta opción, Roma al servicio del vicario de Cristo.

Después de una larga maduración, en la que naturalmente han intervenido otros elementos, esta actitud fundamental de Iñigo quedará concretada y definida en la Fórmula del Instituto:

«Sub crucis vexillo Deo militare, et soli Domino ac Romano Pontifici, Eius in terris Vicario servire ... ad profectum animarum ... et ad fidei propagationem»[213].

Y más explícitamente diez años después:

«Sub crucis vexillo militare, soli Domino ac Ecclesiae Ipsius sponsae, sub Romano Pontifice, Christi in terris Vicario, servire ... ad fidei defensionem et propagationem ...»[214].

Tampoco se olvide otro de los fundamentos de la política fernandina en relación con la empresa contra los turcos con su objetivo final de la conquista de Jerusalén: la concordia entre cristianos, como elemento favorable a la misma cristiandad y como medio de facilitar la empresa.

---

[212] BERNÁLDEZ cap. CCXXVI, 573-575.
[213] Paulo III *Regimini militantis Ecclesiae* 27 septiembre 1540.
[214] Julio III *Exposcit debitum* 21 julio 1550.

Esta concordia entre los cristianos es también una de las preocupaciones en el horizonte de Ignacio, uno de los aspectos necesarios para llevar adelante las empresas espirituales entre fieles e infieles implícitas en la defensa y propagación de la fe y provecho de las almas en la vida y doctrina cristianas.

Por ello, la promoción de la concordia - la reconciliación - se menciona en la Fórmula del Instituto entre los principales ministerios para los que fue instituida la Compañía de Jesús: «et nihilominus ad dissidentium reconciliationem»[215]. Ideal que Iñigo había aprendido y vivido, sin duda, en la corte del Rey Católico y había ejercitado satisfactoriamente, a nivel humano y político, en su propia patria, Guipúzcoa, cuando servía al duque de Nájera, virrey de Navarra[216].

Como paradoja serán ambas casas andaluzas - Priego y Medina Sidonia - castigadas por el Rey Católico, en 1508, por su rebeldía contra su persona como gobernador de Castilla en nombre de su hija Juana, las que ofrezcan primeramente su colaboración a Ignacio para la fundación de la Compañía en Sevilla, representadas en dos parientes de Fernando: su nieta, Ana de Aragón, mujer del duque de Medina Sidonia, Juan Alonso de Guzmán, y su sobrina, en segundo grado, Catalina Fernández de Córdoba, II marquesa de Priego, casada con Lorenzo Suárez de Figueroa, conde de Feria. El promotor de las fundaciones, un biznieto de Fernando: Francisco de Borja, duque de Gandía, sobrino carnal de Ana, por Aragón, y sobrino en segundo grado de Catalina, por Enríquez[217].

Un hijo de Catalina, don Antonio de Córdoba[218], será uno de los primeros andaluces en unirse a la Compañía de Jesús movido por el ejemplo del duque de Gandía.

El fundador del colegio de Córdoba (1553), don Juan de Córdoba, deán de la catedral de esta ciudad, abad y señor de las villas de Rute y Zambra, era hijo

---

215 *Ibidem.*

216 POLANCO *Sumario* I, 6. *Fontes narr.* I, 156. Este aspecto ha sido estudiado en su contexto por L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *IV. La contienda civil de Guipúzcoa y las Comunidades castellanas* en *Los años juveniles* 213-281, 259-261.

217 Francisco de Borja (futuro santo) era hijo de Juan de Borja y de Juana de Aragón y Gurrea, hija de Alfonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza, al igual que Ana, mujer del duque de Medina Sidonia. Su padre, Juan de Borja, era nieto de Rodrigo de Borja (Alejandro VI) y de Vanozza Catanei. Francisco de Borja era, por tanto, biznieto de Fernando por su madre y de Alejandro VI por su padre. Su abuela paterna, María Enríquez, era hija de Enrique Enríquez (hermano de la reina de Aragón, Juana Enríquez, madre del Rey Católico) y hermana de Elvira Enríquez, madre de Catalina Fernández de Córdoba, marquesa de Priego. M. BATLLORI, *La stirpe di san Francesco Borgia dal Ducento al Cinquecento.* AHSI 41 (1972) 5-47.

218 Antonio de Córdoba, discípulo del Maestro Juan de Avila, fue recibido por Borja en la Compañía, en Oñate (Guipúzcoa) el 29 mayo 1552. Ordenado sacerdote en 1553, fue primer rector del colegio de Córdoba, fomentado por su madre e inaugurado el 25 noviembre de este año, fiesta de Santa Catalina. En 1555, Ignacio le encargó vigilar la salud de Borja, como colateral. Fue viceprovincial de Andalucía en 1558 y 1559. Hizo su profesión solemne en Alcalá de Henares, el 20 mayo 1564. Murió en Oropesa (Toledo), el 24 enero 1567, en casa de sus tíos los condes de Oropesa y fue enterrado en el panteón familiar del convento de San Francisco de esta ciudad hasta su traslado a la Iglesia de la Compañía de Montilla. J. DE SANTIVÁÑEZ, *Historia general de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (ms. en la Biblioteca Universitaria de Granada, copia reciente en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía, Granada), lib. 1, caps. 7 y 14. F. SACCHINI, S.I., *Historiae Societatis Iesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior* 4 vols. (Antuerpiae 1620-Romae 1661) III 3, 172-179.

del III conde de Cabra, Diego Fernández de Córdoba, otro de los confederados de la liga antifernandina constituida en Sevilla.

Las primeras fundaciones andaluzas serían ésta de Córdoba (1553), Sevilla, Sanlúcar de Barrameda y Granada (todas tres en 1554).

5. *Otros temas de Ejercicios y la realidad sevillana*

a) La Encarnación: visión de misericordia

Sevilla era la ciudad de la Corona de Castilla y de España donde se daban, en conjunto y de modo más acusado, las circunstancias que Iñigo describe en los preámbulos de la contemplación de la Encarnación [EE. 106-107]. Era heterogénea y cosmopolita. Extranjeros de varias naciones: italianos, flamencos, franceses, alemanes, ingleses...; esclavos de diversa procedencia y color: negros o guineos, mulatos o loros, moros, canarios e indios; todas las clases sociales: nobles, mercaderes, funcionarios, marineros, soldados, artesanos, pícaros, prostitutas o mundarias, rufianes y mendigos... gentes variopintas y multilingües que pululaban por Sevilla y la dotaban de un abigarrado tinte exótico. Sobre todo, en las circunstancias de encontrarse la corte en ella en medio de los preparativos de la empresa africana y a donde llegan diversas embajadas.

En Sevilla, la abundancia de esclavos africanos negros les permitía tener incluso una capilla y lugar de reunión donde celebraban sus cultos, fiestas y bailes y un mayoral y juez para dirimir sus disputas y representar a la colectividad. También abundaban los leprosos que tenían su propio hospital, San Lázaro, y su organización con privilegio para elegir su mayoral, cargos de gobierno y recogida de limosnas en la ciudad y arzobispado por medio de limosneros, o bacinadores.

Pero Sevilla era también la metrópoli colmada de injusticia y opresión, de ambiciones, engaños, inmundicias, tropelías, crímenes... De gran libertad de costumbres, además de la mancebía, junto a la Puerta del Arenal en la zona portuaria, en la que se ejercía la prostitución reglamentada, existían casas de citas y los llamados monasterios repartidos clandestinamente por toda la ciudad.

La delincuencia organizada en ligas y monipodios encontraba, en Sevilla, fácil trabajo en el séquito y escolta armada de los poderosos en sus reyertas o luchas políticas. Había un hospital, el de San Hermenegildo, fundado por el cardenal-arzobispo Juan de Cervantes en 1452, destinado especialmente a la atención de los heridos de arma en las peleas, por lo que era conocido vulgarmente como el de los Heridos.

Por ese mismo tiempo había clérigos en Sevilla - como se criticaba en el concilio provincial hispalense de 1512 y se trataba de corregir - que usaban cabellos largos, vestían sedas llamativas con cinturones trabajados en oro y plata, se emborrachaban en las tabernas y juraban, llevaban armas, vivían en

público concubinato, concurrían a los bautizos y bodas de sus hijos y nietos y testaban en favor de sus concubinas[219].

Se puede decir que el mismo Iñigo, a fuer de tonsurado, pertenecía a ese mundo clerical, forzado en su mayoría, y formaba parte de la pléyade de tonsurados que no vivían de acuerdo con su primer destino al servicio de la Iglesia, aunque acudían al privilegio del fuero cuando les convenía. Iñigo lo invocó cuando, poco más tarde, en 1515, en unión de su hermano sacerdote, Pero López de Oñaz, fue procesado en Azpeitia por «delictos ... calificados y muy henormes ... de noche, e de propósyto, e sobre abla e consejo avido sobre asechança, e alebosamente»[220].

En marzo, Iñigo se encontraba detenido en la cárcel episcopal de Pamplona: el corregidor de Guipúzcoa, Juan Hernández de la Gama, requirió al vicario general, Juan Pablo Oliveri, la entrega del reo a su jurisdicción. En cuanto a Pero López de Oñaz, requiría y pedía al vicario pamplonés que lo prendiese y le diera «la pena condigna al dicho delicto», pues como clérigo pertenecía a la jurisdicción eclesiástica.

Del proceso se desprende que Iñigo, dado a negocios seculares, era «público e notorio que siempre ha traydo armas e capa avierta e cabello largo syn traer la corona abierta»: la melena larga hasta los hombros, el traje ajedrezado a dos colores, gorro o bonete colorado. Su atuendo guerrero se componía de coraza, coselete, cota, y sus armas de espada, dardos y ballestas. Esta indumentaria era contraria a la condición de clérigo que invocaba y el no haber usado la corona abierta durante más de cuatro meses le privaba del privilegio del fuero.

Su traje contradecía la legislación vigente y, en particular, las constituciones sinodales de Pamplona, de 1499. El hábito no debía ser:

«collorado ni azul, ni verde, ni claro, ni amarillo, ni de otra collor deshonesta; e que no ssea brodado, reyado ni entretallado; ni traigan calças ni bonete collorado en público»[221].

Este modo de vestir, ajeno a su condición de clérigo, era indecoroso (*«inhoneste»*) y su modo de vida aún peor (*«deterius»*), por consiguiente se juzgaba que no debía gozar de ningún privilegio clerical, pues no era digno del auxilio de la ley quien había actuado contra la ley[222].

El Corregidor invocaba las bulas de Alejandro VI, de 1493 y 1502, impetradas por los Reyes contra los tonsurados delincuentes, facultándoles a proceder contra ellos en el

[219] Concilio Provincial de Sevilla. XXIII. *De vita et honestate clericorum. Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América* (ed. J. Tejada y Ramiro). P. II. *Concilios del siglo XV en adelante,* Tomo 5. Madrid 1863. Cánones 23 y 26-27, 88 90-91; Ros, *Los Arzobispos de Sevilla* 101 129-130; Vicens Vives III, 400 (vide supra nota 35). Ladero Quesada, *La Ciudad medieval* 122-126.

[220] *Fontes doc.* 237-238. El delito lo cometieron el día de carnaval, 20 febrero 1515. Los fragmentos conservados del proceso *Ibidem* 229-246.

[221] *Ibidem* 244-245. En varias partes del proceso se describe el modo de vestir de Íñigo, así p. ej: «Certum est quod praedictus Ennecus nunquam detulit tonsuram forma et modo ut supra, ymmo crines et capillos largos et longos usque ad humeros inclusive. Item vestes etiam bipartiti coloris scacatas, birretum coloratum, aensem et alia arma». *Ibidem.*

[222] *Ibidem* 245-246.

fuero civil, cuando no llevaban tonsura ni hábito clerical decente, de suerte que eran tenidos y reputados, por todos, como laicos, pues en realidad vivían como tales[223].

Respecto de los reinos de la corona de Castilla, las bulas expresaban, en sustancia, las mismas disposiciones de las cortes de Toledo de 1480 que recogían y refrendaban las determinaciones de la Congregación general de los reinos de Castilla celebrada en Sevilla del 8 julio al 4 agosto 1478, que el P. Fidel Fita considera concilio nacional.

Convocado para la reformación de la Iglesia, el concilio, o congregación general, había tratado, entre otros capítulos, de la jurisdicción en los procesos contra clérigos de prima corona, en los que se cometían numerosos fraudes. Las determinaciones revelan aspectos interesantes del mundo de los tonsurados en los reinos de la corona castellana. El concilio disponía que los prelados publicaran un edicto en sus obispados para que todos los clérigos de primera corona, casados y por casar, dentro de los 30 días siguientes, presentaran los títulos de su tonsura, pasado el cual tiempo, no podrían gozar del privilegio clerical. Además, dichos clérigos, dentro del término indicado, debían llevar la corona abierta del tamaño de una dobla vieja, usar vestidos largos, cuatro dedos por debajo de la rodilla, de colores no prohibidos por el derecho y no ejercer oficios vedados a los clérigos. Pasados los 30 días, el concilio determinaba que:

«sy no se astovieren de la dicha *ynormidad é ynhonesto* bevir, [el subrayado es mío] que no puedan gosar ni gosen de la dicha ynmunidad no trayendo la tonsura *deçente* como dicho es»[224].

Precisamente, en este sentido, habría que interpretar el término *inhoneste* del proceso contra Iñigo:

«Cum igitur prœffatus Enecus coman nutritam et largam consueverit portare, tonssuram vero minime, saltem magnitudinis predicte, et in vestibus suis sse habuerit *inhoneste*, ac etiam in moribus vite sue *deterius*, apparet quod non debet aliquo modo alliquo privillegio clericalli gaudere: non enim est dignus auxilio legis ex [eo quod] ipse fecit contra legem»[225].

---

[223] *Romanum decet pontificem*, Roma 27 julio 1493 y 15 mayo 1502 (ambas bulas tenían el mismo comienzo y eran la misma, suavizando la segunda algunas expresiones de la primera). *Fontes doc.* 134-136.

[224] F. FITA, *Concilios españoles inéditos: provincial de Braga en 1261; y nacional de Sevilla en 1478.* BRAE 20 (1893) 212-257; 217 223 239. F.J. VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, *Aproximación al Concilio Nacional de Sevilla de 1478* CUADERNOS DE HISTORIA MEDIEVAL, 6 (Madrid 1984). La constitución conciliar relativa a la tonsura de menores de edad determinaba que los padres, que hicieran ordenar de primera tonsura a sus hijos o parientes antes de los 14 años debían jurar que lo hacían con intención de que fueran clérigos. A los mayores de 14 años los prelados no debían ordenarlos si ellos mismos no juraban que lo hacían con intención de ser promovidos in sacris. Los Reyes especificaron que la edad mínima para la primera tonsura fueran los 11 años cumplidos y que el padre y la madre, o los curadores, debían jurar que, en llegando a la edad legítima, se ordenaría in sacris, de lo contrario debían pagar 100 florines, en pena irremisiblemente, para la fábrica de la catedral de su diócesis; los prelados debían, cada año, entregar a la justicia seglar copia de los títulos de los ordenados en ese tiempo.

[225] *Fontes doc.* 245-246. El procurador del Corregidor insistía en que, al tiempo de los delitos cometidos y desde mucho tiempo atrás, Íñigo andaba «habitu hominum armigerorum, cum caputio suo aperto, et capillis et crinibus largis sive longis, et non cum tonsura, sed potius cum armis, ac vestibus non ad clericatum ordinem decentibus...". *Ibidem* 241. Y añadía que Íñigo no aparecía inscrito en los libros de matrícula de los tonsurados como debía por ley y por las constituciones sinodales de Pamplona. *Ibidem* 244.

Los Reyes precisaron algunas de las determinaciones del concilio. Así, el hábito debía ser «*decente* segund su estado é la costumbre de bevir de los hombres *honestos* de la tierra donde biviere»; se debían especificar los colores permitidos y los oficios prohibidos. Para gozar del privilegio, los tonsurados,

«no sean rufianes o lenones, ni traygan de continuo broquel ni lança en poblado, ni sean salteadores, ni ynçendiarios, ni sean acusados ni denunçiados de muerte segura, ni sean jugadores habituales de juegos prohibidos en tablero público, ni públicos blasfemadores»[226].

Si se hacía alusión a estos «oficios» es lícito concluir que había clérigos que los ejercían. Desde luego, Iñigo, según el proceso, traía de continuo, no ya broquel y lanza en poblado, lo que estaba prohibido al clérigo, sino un buen pertrecho de armas defensivas y ofensivas...

En cuanto a su afición al juego, Polanco la afirma, aunque no dice que se tratase de juegos prohibidos ni en tablero público. Pero, en cuanto a los otros extremos, por testimonio de sus coetáneos consta que Iñigo ni mató a nadie ni nunca blasfemó contra Dios. Es más, a nadie tuvo odio ni hirió jamás, en guerra, a persona vencida, lo que no quiere decir que no hubiera herido a alguien en otras circunstancias[227].

Los delitos *«muy enormes»* (= «dellicta varia et diversa ac enormia») de que se acusaba a Iñigo y a su hermano, Pero López de Oñaz, habría que entenderlos también en el sentido del contexto del párrafo aludido del Concilio nacional de Sevilla - *«ynormidad e ynhonesto beuir»* - es decir, fuera de la norma o regla dada. Así *enormis* se traduciría por *«cosa irregular»* (Nebrija), esto es, *«abnormis» «fuera de regla»* (Ibidem)[228].

De igual modo, la frase del texto latino antes citado: «dellicta varia et diversa ac *enormia*» no haría más que repetir, en sustancia, la expresión «varia *enormia* crimina» de la bula de 1493 referida a los excesos y delitos perpetrados a diario por los tonsurados, demasiado confiados en la clemencia de la disciplina eclesiástica. Los delitos cometidos «de noche, e de propósyto, e *sobre abla e consejo avido sobre asechança,* e alebosamente» eran los *calificados* en el cap. III tit. 35 del Fuero de Guipúzcoa, *«De la pena del que anduviere aguardando á otro con asechanzas, aunque no le hiera ni mate»*:

«Ordenamos, y mandamos, que si alguno anduviere aguardando, á alguno en algunos Lugares ó Lugar para lo ferir, ó matar *sobre asechanza, ó sobre fabla, ó consejo fecho* [el subrayado es mío], que aunque non lo fiera ni mate, por el tal atrevimiento,

---

226 Fita, *Concilios españoles inéditos ... nacional de Sevilla en 1478,* 239. Entre los puntos a tratar, los Reyes propusieron a los Padres del Concilio de Sevilla que «los [clérigos] que mataren por yn¨idias» no gozaran de la inmunidad eclesiástica. *Ibidem* 219-220.

227 Polanco *Sumario* nº 5 *Fontes narr.* 1, 156; Nadal, *Adhortationes in Collegio Romano, Adhortationes conimbricenses. Ibidem* 2, 5 149. La noticia de Polanco, «travieso en juegos» (*Sumario* nº 4. *Fontes narr.* 1, 154) indica su sagacidad y destreza en ellos y, dado el contexto, con nota de vicio. Dato significativo de esta destreza, el caso que Ribadeneira atribuye poco menos que a milagro por su finalidad apostólica: haber ganado a los trucos todas las manos al doctor parisino, juego al que Íñigo no sabia jugar, pero que estaba viendo jugar al mismo doctor!. Ribadeneira, *Vida* lib. V, cap. X, nº 161. *Fontes narr.* 4, 875. Su hermano Juan Pérez de Loyola también era buen jugador: según su testamento, era acreedor del barbero de su nao (en este caso «cirujano», no *«tonsor»*) y de otras personas, de lo ganado en los escaques (ajedrez, o damero) o en cualquier otro juego. *Fontes doc.* 144.

228 Elio Antonio de Nebrija, *Diccionario Latino español. Salamanca 1492.* Ed. facsimilar. Estudio preliminar por Germán Colom y Amadeu G. Soberanas (Barcelona 1979) ad verbum.

que face; que jazga seis meses en la cadena en la Villa mas cercana dó esto acaeciere»[229].

No se conoce el éxito del proceso, ni si se se entregó a Iñigo al fuero secular, ni si hubo sentencia, pero el episodio apunta al Iñigo violento descrito por Polanco: «travieso ... en revueltas y cosas de armas»[230].

Este aspecto fundamental, sobre el que versó el proceso exigiendo su entrega al fuero seglar, no agotaba otras acusaciones más genéricas incluidas en la cláusula *«in moribus vite sue deterius»*,. haría referencia, sin duda, a otras faltas o transgresiones, entre ellas el juego, que he citado, y las sexuales. Polanco asevera que Iñigo fue también «travieso ... en cosas de mujeres»[231] y que fue «combatido y vencido de la carne» por lo que, inmediatamente después de su cambio de vida, «tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas»[232].

Las consecuencias de su derrota en «cosas de carne» no son evidentes. Pero no habría que descartar *a priori* una posible paternidad. Era frecuente en aquel tiempo, sobre todo en los estamentos más elevados, engendrar hijos naturales y, como consta de los testamentos y otros documentos conservados, los tuvieron su padre y varios de sus hermanos, entre ellos, su compañero de «travesuras», Pero López de Oñaz, que dejó un hijo y una hija: Beltrancho y Potenciana de Loyola[233].

En Sevilla, pues, Iñigo pudo haber visto reflejado, en su realidad cotidiana, clerical y secular, un trozo de esa «grande capacidad y redondez del mundo, en la qual están tantas y tan diversas gentes» [EE 103] «en tanta diversidad así en trajes como en gestos [=semblantes, rostros], unos blancos y otros negros ...» [EE 106], donde se puede oír «cómo hablan unos con otros, cómo juran y blasfemian ...» [EE 107] y ver lo que hacen: «herir, matar, ir al infierno» [EE 108].

---

229 *Nueva Recopilación de los Fueros Privilegios, buenos usos y costumbres,leyes y órdenes de la M.N.Y M.L. Provincia de Guipuzcoa.* Reimpresa en Tolosa en la imprenta de la misma Provincia, por ANDRÉS GOROSABEL año 1867 (reimpresión de la de Tolosa por BERNARDO DE UGARTE en 1697) 307 col. 2. En el capítulo anterior se daba la razón de estas Ordenanzas: Cap. II. De la pena del que hiriere á otro, sobre asechanzas, y de caso pensado. «Procurándose con el rigor de las penas escusar la fealdad de los delitos, que cometen los hombres con asechanzas, y sobre caso pensado, de suerte, que no pueden tener seguridad los que viven en esta Provincia, por ser montuosa, y acomodada para semejantes *alevosías*, sino se procurará poner en ello el remedio côveniente con el castigo de los que en grave ofensa de Dios, y del próximo, se avandonan á perpetrar tan iniquos maleficios. Ordenamos, y mandamos, que qualquiera, que á otro firiere *sobre asechanza, o sobre fabla, ó consejo havido*, que muera por ello». Las Ordenanzas había sido dadas por Enrique el II, en Avila, a 23 de Marzo de 1397 y Juan II, en Arévalo a 23 de Abril de 1453. Se encontraban en los cuadernos de Ordenanzas, Leyes 3 y 4. Arm. 1. Cax. A, Leg. 3. num. 1 y 2. *Ibidem.*

230 POLANCO, *Sumario,* nº 4. *Fontes narr.* 1, 154.

231 *Ibidem.*

232 *Ibidem* nº 11. *Ibidem,* 158. Por la razón aducida por Polanco, en el camino a Monserrat, «hizo voto della [castidad], y éste a Ntra. Sra. a la cual tenía especial devoción». Desde entonces recibió del Señor «el don de la castidad y, según se ve, de muchos quilates». El mismo Ignacio confiesa implícitamente la inclinación a la lujuria y su curación espiritual de este vicio al narrar la visión de la imagen de Ntra. Sra. con el Niño Jesús tenida durante su convalecencia en Loyola. Dice: «recibió [el peregrino] consolación muy excesiva y quedó con tanto asco de toda la vida pasada y en especial de las cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas», de modo que «nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne». *Autobiografía* I, nº 10. *Ibidem,* 374-375.

233 *Fontes doc.* 222 573-574 786.

Esa visión hiriente que ofrecía Sevilla y no otra ciudad de Castilla con tanto exceso pudo quedar grabada en el recuerdo de Iñigo que no tendría por qué imaginar lo que era una realidad patente a los ojos de cualquier visitante. Pero también para Sevilla, como para Iñigo, la Santísima Trinidad, había emitido su Sagrado Decreto: «hagamos redención del género humano» [EE 107].

Sevilla ocupará más tarde la atención de Iñigo y recibirá su ayuda: había que «revolver» a sus moradores. Así, poco más de 30 años después, apenas establecida la Compañía en España, uno de sus primeros propósitos fue la fundación de un colegio,

> «especialmente en Sevilla, donde, por el concurso de mucha gente y otras particulares circunstancias, con raçón se esperaría gran fructo si vuiese quien les reboluiesse y supiesse ayudar»[234].

b) Dos Banderas*: Sevilla otra Babilonia?*

Si el símil de Babilonia es ciertamente bíblico y era patrimonio literario generalizado ya en aquella época, también es verdad que, en la práctica, Sevilla ofrecía abundantes elementos para recordarla como símbolo. Comenzaba a ser - y a llamarse - la Babilonia que Iñigo retrata en la meditación de *Dos Banderas,* como campo de Lucifer [EE 138], donde el mal caudillo, desde su «cátedra de fuego y humo» en medio de la confusión, incita a todos, por medio de sus emisarios, «a la cobdicia de riquezas para que más fácilmente vengan al vano honor del mundo, y después a crescida soberbia [...] y de estos tres escalones a todos los demás vicios» [EE 142].

Los mismos vicios que Iñigo podía haber visto a su alrededor y en los que se podría haber sentido sumido e identificado. Vanidoso, «mozo lozano y polido, y muy amigo de galas y de traerse bien», en frase de Pedro de Ribadeneira[235], Iñigo, como indicamos arriba, confesaba de sí mismo que era

> «hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»[236].

Lo que confirmaba su secretario, Juan de Polanco, como hemos visto, hablando de sus travesuras.

Iñigo pudo ser testigo presencial, en Córdoba y Sevilla, mucho más que en el «corazón» de Castilla, de la ambición, no ya de hidalgos o de eclesiásticos, sino de los grandes señores que trataban de aumentar su prestigio personal y el de su casa, su enorme poderío político y económico y su dominio territorial. Ambición que llevó a algunos de ellos, llenos de orgullo, a alzarse contra la autoridad real «sentidos del Rey Católico por el poco caso que dellos hacía», en frase de Juan de Mariana[237].

Era en Sevilla donde se daba, en este tiempo, de modo más acusado y más masivamente, el fenómeno del ansia de juntar riquezas con honor. Aquí pudo contem-

---

[234] Ignacio a Simón Rodrigues. Roma, octubre 1547. *Epp. Ign.* 1, 602.
[235] RIBADENEIRA, *Vida.* Lib. I, cap. I, nº 5. *Fontes narr.* 4, 85.
[236] *Autobiografía* V, nº 1. *Ibidem* 1, 364.
[237] MARIANA, *Historia,* lib. XIX, cap. XIII, 331.

plar Iñigo la abundancia de toda clase de riquezas - sin comparación con las que pudo ver en el real palacio de Arévalo - y sentirse tentado por ellas, así como la ostentación, el lujo y el poder, características de la gran metrópoli comercial que emergía, ahora con nuevo vigor, a consecuencia del trato de Indias.

Como prueba del lujo y ostentación de la población sevillana, ya en las postrimerías del siglo anterior, aun antes del Descubrimiento, se cita el testimonio del viajero de Silesia, Nicolás Popielovo, que visitó Sevilla en 1484. Enfurecido gritó a un público numeroso que observaba curiosamente lo extraño de su rico atuendo: «en nuestro país no hay costumbre de que los paganos, judíos o rústicos se adornen con oro, como lo hacen en el vuestro; en nuestro país los caballeros solos pueden hacerlo». Y comentaba «en ninguna parte he visto gente tan necia e impertinente como aquí»[238].

Sevilla era la primera ciudad de la Corona de Castilla por su población, con sus 45/50.000 habitantes de todas naciones y razas diversas[239] Esta metrópoli no era parangonable en grandeza y riqueza, como tampoco en miseria, a lo que pudiera Iñigo haber encontrado en las pequeñas villas y ciudades del corazón de Castilla, ni siquiera en la villa de Valladolid, con sus 15 ó 20 mil habitantes. En Sevilla es donde Iñigo habría podido experimentar, de manera más realista e hiriente, la íntima conexión del trinomio *riquezas - vano honor del mundo - soberbia* con su secuela de todos los demás vicios.

En efecto, en Sevilla, mercaderes españoles - especialmente burgaleses y vizcaínos- y extranjeros - en su mayoría genoveses y flamencos - se empeñaban desaforadamente en juntar a las riquezas el honor y el poder, comprando mayorazgos y oficios para competir con la alta nobleza titulada e, incluso, emparentar con ella. Y ésta, por su parte, no dudaba en ocuparse de mercaderías para aumentar sus ya pingües rentas y en aceptar, en las venas de sus hijos, la savia aurífera de los mercaderes ennoblecidos con oro y no pocas veces con engaños.

El dinero, en Sevilla, se convertía así en un medio para alcanzar nobleza o mantenerla y, por medio de ella, en adquisición de poder. De hecho, no pocos miembros de estas familias de mercaderes ennoblecidos se hicieron con puestos relevantes en ambos cabildos hispalenses: civil y eclesiástico[240]. Uno de ellos, por ejemplo, Francisco del Alcázar, de origen neoconverso, compró, en 1519, al

---

[238] A. Domínguez Ortiz, *Orto y ocaso de Sevilla* (Sevilla [4]1991) 27.

[239] Vicens Vives II, 360-361; Ladero Quesada, *La Ciudad medieval* 62 71-73; Id. *El crecimiento económico de la Corona de Castilla en el siglo XV: ejemplos andaluces* en *Los Mudéjares* 262-265. Otros calculan para Sevilla, en 1500, 60/70.000 habitantes, lo que pudiera parecer excesivo, si no se tiene en cuenta las hambrunas de 1503 a 1506 y la peste de 1507 que redujeron drásticamente la población (Domínguez Ortiz, *Orto y ocaso* 71). Los cronistas coetáneos afirman que murió la mitad de la población de Castilla. Terrible la descripción que hace un testigo ocular, el cura de los Palacios, Andrés Bernáldez, de los estragos de la peste de 1507 que duró de enero a mayo: las gentes morían de pestilencia y modorra y muchos de hambre. En la plaza de San Francisco, de Sevilla, muchas mañanas aparecían muertos 10, 12, 20 y hasta 30 pobres. Murieron más de 200 clérigos en Sevilla y su arzobispado. Corrió fama de haber muerto en esta ciudad más de 30.000 personas (Bernáldez cap. CCIX, 515-519. *Apéndice* II, 667-669).

[240] Vicens Vives II, 454-458; Morales Padrón, *La Ciudad del Quinientos* 67-71; R. Pike, *Aristócratas y comerciantes* (Barcelona 1978) 31-59.

arruinado Diego Colón, el señorío de la villa de la Palma y la fortaleza y donadío de Alpizar, con la tenencia y posesión de la misma, por 11 cuentos 700.000 maravedís (= 31.200 ducados), de los que Alcázar entregó, en el acto, 7.500.000 (= 20.000 ducados) a varios acreedores de Diego Colón por orden de éste[241].

Sevilla recibiría, por antonomasia, los apelativos de «Cairo español» y «Babilonia castellana», o simplemente «Babilonia», como la denominaban también los rufianes y hampones en su germanía[242]. Poco más de 50 años más tarde, en 1563, los hijos de Ignacio, mientras pedían oraciones a su compañero y sucesor al frente de la Compañía de Jesús, Diego Laínez, se denominarían a sí mismos: «los que en esta Babilonia de Sevilla andamos»[243].

c) Los tres binarios de hombres: *una empresa mercantil*

Ligada a la meditación de *«Dos Banderas»*, Iñigo propone al ejercitante la meditación de los *«tres binarios de hombres para abrazar el mejor»* [EE 149]. Corresponde a un examen del primer escalón al que incita Lucifer en su discurso: «tentar de cobdica de riquezas, como suele *ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan al vano honor del mundo» [EE 142]. En el ejemplo ignaciano, estamos en presencia de una operación mercantil: «tres binarios de hombres ... cada uno dellos ha adquerido 10.000 ducados...» [EE 150]. Así lo entendió el Directorio de Aquaviva de 1599 al indicar que, además de este ejemplo de los mercaderes («similitudinem trium mercatorum»), podían proponerse otros ejemplos similares[244].

Sin querer forzar el argumento, ya que otras ciudades de Castilla eran centros mercantiles y financieros importantes, por sus ferias periódicas, en especial Medina del Campo, en Sevilla la actividad financiera y mercantil, como he indicado, era permanente y de mucho mayor alcance, así como las ganancias. A Sevilla, a comienzos de siglo, afluía el oro no sólo de África, sino de las Indias en mucha mayor proporción. Así, por ejemplo, en el trienio 1503-1505 llegó oro americano por valor de 445.266 ducados y, en el quinquenio 1506-1510, por valor de 979.483 ducados[245].

Centro comercial internacional e intercontinental de primer orden, era frecuente en Sevilla llevar los negocios asociadamente por medio de sociedades mercantiles de tipo embrionario constituidas por dos o pocos socios, con vigencia temporal previamente estipulada. Algo que ya existía como herencia medieval, en el comercio del Atlántico medio (Canarias, costas occidentales de

---

[241] *Documentos Americanos* ... nn. 705-708. Pike 47-48.

[242] LADERO QUESADA, *La Ciudad medieval,* 124-125; MORALES PADRÓN, *La Ciüdad del Quinientos* 119-120.

[243] Relación cuadrimestral del colegio de Sevilla firmada por el rector Diego de Avellaneda. Sevilla, 18 julio 1562. ARSI *Hisp 99* 260v. Dos años más tarde, el mismo Avellaneda escribía a Laínez sobre la ampliación de las escuelas del colegio de Sevilla y comentaba que el Señor querría se hicieran «estos estudios que basten para reformar esta Babilonia», dando por razón que: «los niños que aquí estudian son los exemplos y maestros de virtud de sus padres». Sevilla, 3 mayo 1564. *Ibidem 101* 152v.

[244] MHSI *Exercitia* 2, [214] 712.

[245] VICENS VIVES II, 473.

África), norte de Europa (Flandes, Inglaterra) y Mediterráneo oriental (Italia, Norte de África, islas venecianas del Egeo), pero que se intensifica con el trato con Indias, sobre todo a partir de 1504.

No era infrecuente la compañía mercantil formada por una pareja (=binario), en particular la *«societas maris»*, también llamada *«societas vera»* y, con otro nombre, *«commenda»*. Existía ya en Génova, en el siglo XII, para el comercio mediterráneo. Se trata de una asociación binaria: un *«socius stans»*, que permanece en su puesto y el *«socius tractator»* que se embarca y va al lugar donde se efectúa el negocio[246]. Pueden ser el mercader y su agente, socio o factor (a veces padre e hijo, o amo y criado), maestre de nao y mercader, etc. Ambos ponían dinero en mayor o menor proporción o el primero el capital y el otro su industria. Las ganancias y pérdidas se repartían por igual, o correspondía a uno las 2/3 partes y al otro 1/3, o 3/4 y 1/4 respectivamente[247].

Ya a los comienzos de la presencia castellana en la Indias, en 1499, se hicieron, con licencia de Rodríguez de Fonseca, viajes de negocios, entre ellos los cuatro llamados viajes andaluces. Uno de los participantes en el primer viaje colombino, Pero Alonso Niño, de Moguer, se asoció con el banquero sevillano Luis Guerra, formando compañía simple según el modelo de las compañías de mar. Guerra se hizo representar por su hermano Cristóbal. Tuvieron éxito volviendo con una buena cargazón de palo de Brasil, de Paria, y perlas de la isla Margarita, las ganancias fueron enormes. Por el mismo tiempo y para el mismo objeto, Diego de Lepe, vecino de Palos, sin experiencia marinera, obtuvo licencia de Fonseca y se asoció con Bartolomé Roldán, compañero de Colón, pero fracasaron en su negocio[248].

Entre 1502 y 1509, por ejemplo, las ganancias de la venta en Indias de vino y aceite embarcados en Sevilla habían supuesto de un 200 a 400%. En 1515, el mencionado Francisco del Alcázar, caballero veinticuatro y fiel ejecutor, en una sola operación, vendió aceite al mercader genovés, Jacopo de Sopranis, por un valor de 10.000 ducados. En la reventa y exportación éste pudo adquirir otros 10.000. Por su parte, en 1506, el señor de Tarifa, Francisco Enríquez de Ribera, vendió trigo, en dos partidas, al cabildo de Sevilla, por

---

[246] F. BRAUDEL, *Civilisation matériel, économie et capitalisme, XVᵉ-XVIIIᵉ si˝cle. 2 Les jeux de l'échange* (Paris 1979) 383-384. Este autor denomina precisamente «association binaire» a la *societas maris.* Para Sevilla y el comercio con Indias, véase A. GARCÍA-BAQUERO GONZÁLEZ, *La Carrera de Indias: Suma de la Contratación y Océano de Negocios* (Sevilla 1992) 239-243.

[247] MORALES PADRÓN, *La Ciudad del Quinientos* 182-183. Incluso, a niveles más modestos, se constituían estas sociedades «binarias». Véase, p. ej., el contrato de sociedad estipulado, el 20 julio 1509, entre Luis Fernández de Alfaro, cómitre de la reina, vecino de la collación de Santa María, en la Carretería, de Sevilla, y Blas Méndez, candelero, vecino de la misma collación, obligándose el primero a enviar al segundo, al puerto de Santo Domingo, en La Española, 10 arrobas de cera blanca, 50 de vino, 30 de miel, 10 de jabón y una bala de papel blanco para escribir. Méndez se obligaba a vender la mercancía en dicho puerto y a liquidar luego repartiéndose por mitad gastos y ganancias: *Catálogo de los fondos Americanos* III *siglo XVI* en *Colección de documentos* XIV, nº 12.

[248] SUÁREZ FERNÁNDEZ, *La expansión de la fe* 271-272.

valor de 1.900.000 maravedís (algo más de 5.000 ducados). Sus rentas alcanzaban por este tiempo unos 30.000 ducados[249].

Otros grandes señores se enriquecían además con actividades industriales, como la pesca estacional de los atunes en las almadrabas de la costa gaditana. Por este concepto, el duque de Medina - Sidonia obtuvo entre 1508 - 1510 un beneficio de 7 a 11 millones de maravedís (de 18 a 30 mil ducados). Su renta anual estable ascendía, por este mismo tiempo, a 55.000 ducados, equivalente al 43% de las rentas de la Corona de Castilla en el Reino de Sevilla (127.458 ducados). Estas últimas suponían el 17% del total de las rentas de aquella Corona[250].

Iñigo pudo tener presente lo que cualquiera pudiera haber observado en Sevilla, donde no era tan imaginario que, en buenos negocios, se ganasen hasta 10.000 ducados y aun más en poco tiempo. La misma cantidad que Iñigo supone adquirida por cada uno de los «tres binarios de hombres ... no pura o débitamente por amor de Dios». Hombres creyentes que «quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor»[EE 150], pero expuestos a no conseguirlo por el impedimento proveniente de los graves peligros morales que caracterizan a las riquezas, según la dinámica expuesta por Iñigo en la meditación de Dos Banderas que explicamos en el párrafo anterior.

Se trata, pues, de una cantidad respetable obtenida lícitamete (este sería el supuesto ignaciano, dado que ello fuera posible...) y de mercaderes que, gracias al poder económico que les proporciona los 10.000 ducados, han logrado, por no decir comprado, el «vano honor del mundo», esto es, una buena posición y prestigio social con los consiguientes privilegios y poder. De acuerdo con la dinámica de la meditación de Dos Banderas, cabe la exigencia de una renuncia efectiva a las riquezas adquiridas con la consiguiente pérdida del prestigio y del poder social. «Cada uno dellos» podría referirse tanto a cada una de las compañías binarias - *«binarios de hombres»* - como a cada uno de los mercaderes que forman la compañía.

Poco más de cincuenta años mas tarde, la Compañía de Jesús se enfrentó, en Sevilla, con los mercaderes y con los intrincados problemas de moral económica que comportaba el trato de Indias, entre ellos el de las ventas al fiado. Los jesuitas predicaron contra los abusos de esta práctica. Se hicieron restituciones, incluso por parte de los hijos respecto de lo heredado de sus padres[251].

Ya tenían los sevillanos «quien los reuolviesse y quisiese ayudar». Uno de éstos, el rector del colegio, el P. Doctor Diego de Avellaneda, antiguo profesor de teología y rector de la Universidad de Osuna, organizaba y presidía casos de conciencia en el colegio sobre cuestiones económicas a los que acudían los mercaderes con sus dudas. Una de estas dudas de conciencia, en 1563, versaba sobre

---

249 BERNAL (vid. supra nota 113) *La financiación* 177-178. E. OTTE (vide supra not. 78) 200-211. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Orto y ocaso* 90.

250 LADERO QUESADA, *Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516)* en *Los mudéjares de Castilla* 190. Id. *La Ciudad medieval* 161; DOMÍNGUEZ ORTIZ 90.

251 Acevedo a Laínez. Sevilla, 1 mayo 1562. *Hisp. 99* 188. Para el problema de las ventas al fiado con un quebranto del 20-25% véase BERNAL, 178-179.

un caso arduo de restitución de 100.000 ducados. Los mercaderes, después de discutirlo con otros religiosos, dejaron la solución al juicio de Avellaneda, a quien le ocupó la dilucidación del caso varias conferencias[252].

Esto da idea de lo que se podía ganar en Sevilla y de la aplicación práctica de los «binarios» varios decenios más tarde. Había casos en que, por razón de justicia, era obligado el dejar «la cosa adquisita», no sólo en afecto sino también en efecto.

Conclusión

Con estas notas sólo hemos querido contribuir a establecer una hipótesis de trabajo para una mayor profundización en la experiencia vital de Iñigo de Loyola, muy posiblemente tenida en Andalucía y, sobre todo, en Sevilla. Experiencia que pudo haber ejercido su influjo en la formación de una mentalidad y un modo de hacer, así como un recuerdo vivencial de una realidad existencial. Como el buen escriba del evangelio, Íñigo pudo, al momento de su conversión, sacar del arca de sus vivencias lo nuevo y lo viejo. Aunque esto viejo tomase nueva luz al ser revestido de lo nuevo.

SUMMARY

Those who study Saint Ignatius Loyola before his conversion settle in on his service in Arévalo of Juan Velázquez de Cuéllar, one of the two *Contadores Mayores de Hacienda* of Castile (a sort of Chancellor of the Exchequer, responsible for royal revenues, their collection and distribution and having judicial powers in these matters), and on the influence reading had on the young Íñigo. But it is equally important to study Íñigo's experiences at the touring court of the Catholic King as a member of *Contador* Velázquez's household. So some themes–the organization of the *Contaduría Mayor de Hacienda* of Castile (a kind of Exchequer which included a Court for matters concerning royal revenues). The duties of nobles in time of war to take up arms at the head of their followers by reason of the *acostamiento* (royal pay or revenue granted by the King to his vassals of a certain rank – nobles, knights, esquires, etc. – for their merits and in exchange for their services at war), and the participation of the Loyola family in the enterprises of the Monarchy–shed light on certain aspects of Íñigo's formation and their influence on his personality and later conduct.

The obligation of the *Contadores Mayores* to follow the court in its journeys opens new perspectives in Ignatian research since Íñigo formed part of the *Contadores* retinue. In 1508 and 1511, Ferdinand the Catholic moved with his court to Andalusia. The first journey (1508) had as its main purpose to subject the rebel Andalusian nobles opposed to his authority as Governor of Castile, in lieu of her daughter, Queen Juana, declared unfit-

[252] Acevedo a Laínez. Sevilla, 1 mayo 1562, 1 enero 1563. ARSI *Hisp 100* 34v. No consta la solución, sólo que ésta fue aceptable a los mercaderes.

ted for governing. The rebellious nobles did not accept the incapacitation of the Queen, and only recognised Ferdinand as king of Aragon without any authority in Castile. The king marched with his army against those rebellious nobles, especially the Marquis of Priego in Cordova, to punish their rebellion and their contempt of the royal authority. The second journey (1511) involved the preparations in Seville for a African campaign as a step preparatory to the conquest of Jerusalem. Íñigo had met Rodrigo de Portuondo in the court (*Autobiography* V, nº 53) in Seville in the context of the African enterprise. Born in Seville, Portuondo had participated, with his ships, beginning as early as 1509, in all the enterprises of Northern Africa. The linking of the Loyola family with Seville since the first years of the discovery of America, the relations of the *Casa de Contratación de Indias,* in Seville, with the *Contaduría Mayor de Hacienda* of Castile and with the Loyola family and their relationship with the treasurer of the house, Juan López de Recalde–all illustrate aspects little studied of the world of Íñigo and his relationships. His desire to sequester himself in the Seville Carthusian Monastery (*Autobiography* I, nº 12) supposes an immediate knowledge of this world.

This hypothesis based on the presence of Íñigo with the court in Seville explains certain images and language of the Spiritual Exercises. Priego's going out to meet Ferdinand and Ferdinand's clemency in commuting the death penalty recall features of the meditations of the first week. The arrival in Seville of many knights–including ones from England–and of the common people to place themselves under the orders of the King offers extraordinary similarities to the Temporal King's plan; the style of Ferdinand's correspondence, to its language. The African enterprises illuminate with new features the look of Ignatius, already general of the Society, toward Barbary and his plan against the Berber and Turkish pirates in the Mediterranean for the recovery of the lost military posts in the north of Africa and the expansion of conquest in the region. The delay of the African enterprise and of the crusade to Jerusalem and the determination of Ferdinand to defend the pope and the unity of the Church, in the light of the convocation of the council of Pisa by dissident cardinals against Pope Julius II, and the invasion of the Papal states by the King of France, Louis XII, recall both poles of the Ignatian vocation: Jerusalem-Rome.

The cosmopolitan air of Seville with people of all nations, language and color and its sequela of sins possibly hold up a mirror to the composition of place in the contemplation of the Incarnation. The socio-economic context of Seville with the rapid enriching of the merchants and the ascent in the social ladder, which gave both prestige and power, illustrates the relation of riches–vainglory–pride in the meditation of the *Two Standards.* The prevailing corruption causes one to speak of Seville as the Castilian Babylon and the Spanish Cairo. The meditation of the *Three Classes (tres binarios) of Men* reflects the dual – *«binary»* – company or *commenda* (two persons forming a merchant company for a specific purpose), frequent in Seville where it was not difficult to acquire in a short time 10.000 ducats.

THE INSTITUTE OF JESUIT HISTORY AT LOYOLA UNIVERSITY IN CHICAGO

WALTER KROLIKOWSKI, S.J. - Chicago.

The Institute of Jesuit History provides an opportunity to see how effectively American Jesuits coped with the task of recovering Jesuit roots in the twentieth century.

I

Fr. Samuel Knox Wilson[253], president of Loyola University in Chicago, Illinois, was the driving force behind the founding of an Institute of Jesuit History at Loyola University in Chicago, but the idea was not completely new. Precedents exist as far back as the seventeenth century. The Bollandists (1643 to the present) were a group of scholars dedicated to research on the lives of the saints; the *Mémoires de Trévoux* (1701-1767) represented the joint effort of many Jesuits; the *Dictionnaire de Spiritualité* (1932 to the present) is a more recent example. The *Monumenta Historica Societatis Iesu* began in Madrid in 1894 and then moved to Rome in 1929. In 1931 it became a part of the Institutum Historicum Societatis Iesu, which now includes as well the *Archivum Historicum Societatis Iesu* and the *Bibliotheca Instituti Historici S.I.* and sponsors other Jesuit related projects, mostly but not exclusively pertaining to the early history of the Society of Jesus.[254] Two events during the pontificate of Pope Leo XIII hailed the growing importance of historical research for the Church. In 1881 the Pope opened the Vatican archives to scholars.[255] In 1883, in a letter announcing the opening of the Vatican Library, he quoted Cicero's famous description of history:

> «Writers must always bear this rule in mind, that 'the first law of history is, not to dare to utter falsehood; the second, not to fear to speak the truth; and, moreover, no room must be left for suspicion of partiality or prejudice'»[256].

---

[253] Samuel Knox Wilson, b. 20 August 1882, Chicago, Illinois; e. 2 September 1902; † 2 April 1959, West Baden Springs, Indiana; p. Chicago.

[254] See Jerome V. Jacobsen *The Jesuit Institute of Loyola University: Its Organization.* Mid-America 18 (1936) 147-152.

[255] See Pope Pius XII' address, *Quanto gradita* in Acta Apostolicae Sedis 49 (1957) 1003 ff. and *The Pope Speaks* 5 (1958-59) 21-28. See also Leonard E. Boyle O.P. *A Survey of the Vatican Archives and of its Medieval Holdings* (Toronto 1972) 12.

[256] Acta Sanctae Sedis 16 (1883-1884) 49-57. A contemporary translation appeared in Ave Maria 19 (1883) 741-43; 761-62. The passage is from Cicero's *De oratore* in *M. Tulli Ciceronis Rhetorica* Tomus I (Oxford 1961) II 15.

At least as far back as 1908, Jesuits saw the need for scholars who were prepared not only for the pastoral ministries and teaching on the secondary level but also for teaching and research at the university level. In that year Fr. General Franz X. Wernz[257] asked Pope Pius X for permission for scholastics who had completed their philosophical training to attend universities, including non-Catholic universities, for further study in the secular disciplines. Permission was granted on 15 March 1908[258]. Eight years later Fr. General Włodzimierz Ledóchowski[259] wrote (11 July 1916) to all the provincials of the Society from Zizers, Switzerland, asking for a perfect observance of decree 14, no. 9 of the Twenty-Fifth General Congregation (1906)[260]. The decree expressed the desire of the congregation that provincials should consult those involved in the formation of scholastics for guidance in choosing theologians for special studies. On 15 September 1918, at the request of the General, Pope Benedict XV renewed the permission of 1908 allowing scholastics already enrolled in state universities to complete their studies and earn higher degrees and allowing other scholastics, having completed their philosophical training, to pursue further studies[261].

In 1927 a questionnaire had been filled out by members of American Jesuit colleges and universities; the results were sent to Father Ledóchowski. In response to that questionnaire, on 7 June 1928 the General wrote to the American Jesuits noting the lack of sufficient numbers of highly trained Catholic professors, and not only Jesuits. In line with what was being done in other countries, he encouraged the establishment of a fund to afford exceptional graduates an opportunity for special studies with a view to developing future professors[262]. Two years later on 8 December 1930, Father Ledóchowski reminded the American provincials of his letter of 1928. Jesuits were to be leaders, not followers, in the educational activities of the nation. The need to join standardizing agencies and the need for united purpose and concerted action made it imperative that Jesuits acquire as many higher degrees as possible[263]. Ledóchowski's «Instructio pro Assistentia Americae de ordinandis universitatibus, collegiis ac scholis altis et de praeparandis eorundum magistris» followed on 15 August 1934. Article 15 concentrated on the need for research:

«Our professors should have time for writing. Let superiors take care that our professors who are eager to become outstanding in their disciplines after long and hard labor are freed from other occupations so that they have enough time and leisure for perfecting

---

[257] Franz X. Wernz, b. 4 December 1842, Rottweil (Württemberg) Germany; e. 5 December 1857; † 19 August 1914, Rome, Italy; p. Germany.

[258] *Acta Romana Societatis Iesu* (Rome 1910) 119f. My thanks to John Murphy of Loyola University of Chicago for Englishing this and subsequent passages from Latin documents.

[259] Włodzimierz Ledóchowski, b. 7 October 1856 Loosdorf, Austria; e. 24 September 1889; † 13 December 1942, Rome, Italy; p. Lower Poland.

[260] *Acta Romana Societatis Iesu* (Zizers 1917) 196-7.

[261] *Acta Romana Societatis Iesu* (Rome 1919) 557-8.

[262] Chicago, Archives of Loyola University, *William T. Kane papers* box 27, folder N. 4.22.

[263] Ibidem, folder N. 3.1.

themselves more and more, for publishing works that are truly scientific, for giving lectures and conferences, and for writing books and monographs. A better and more efficient way is scarcely available for attracting the esteem of learned men for the colleges and universities of ours and for the Society itself or a means more adapted to our Institute for promoting the divine glory, the honor of the Church, and the salvation of souls»[264].

This document became the Magna Carta for American Jesuit research institutes.

In addition to the traditions of research to be found in the old and new Society and the encouragement of Frs. Wernz and Ledóchowski and recent Popes, American Jesuits found themselves in a transition from the European type college to the American research university which owed much to German models. The transition was not confined to Jesuits. With the founding of Johns Hopkins University (Baltimore, Maryland), the research university common in Germany came to the United States. Accrediting agencies were springing up in various parts of the country that encouraged the transition. Fr. Wilson was very much involved with the North Central Association, an accrediting agency focused on midwestern colleges and universities.

Other adventitious events had an impact on the decision to found an Institute of Jesuit History. In 1918, the centenary year of Illinois' statehood, the Illinois Catholic Historical Society was founded by Fr. Frederic Siedenburg[265] and others[266]. It published a quarterly, the *Illinois Catholic Historical Review.* Eleven volumes were published under that name. In 1929 it was replaced by *Mid-America. An Historical Review,* whose title indicated a widening of interest beyond Illinois. Fr. Gilbert J. Garraghan, S.J.[267], who was teaching at that time at St. Louis University, became its editor.

In December, 1933, Garraghan, while remaining editor, was doing research in Rome. The Illinois Catholic Historical Society and its review were experiencing financial difficulties. Siedenburg had left Chicago for Detroit; money was running out; and someone would have to take over the review if it was to survive. On 26 February 1934, Frs. Wilson and Thomas A. Egan[268], dean of the college of arts and sciences, met with Francis J. Rooney, the financial secretary of the Society and its review, *Mid-America.* At this time the review had 190 annual and 88 life-time subscriptions[269]. On 23 October 1934, Loyola's Board of Trustees agreed tentatively to accept *Mid-America*, but more information about

---

[264] *Acta Romana Societatis Iesu* (Rome 1934) 931.

[265] Frederic Siedenburg, b. 28 January 1872, Cincinnati Ohio; e. 9 August 1893; † 20 February 1939, Detroit, Michigan; p. Chicago.

[266] Chicago, Archives of Loyola University, *Jacobsen papers, «Illinois Catholic Historical Society»*, folder. Letter of Fr. Francis J. Epstein to Jerome V. Jacobsen, 28 April 1939. Jacobsen's papers have not yet been processed and therefore have no box or folder numbers.

[267] Confer the *Catalogues of the Missouri and Chicago Provinces.*

[268] Thomas A. Egan, b. 13 November 1884, Chicago, Illinois; e. 5 September 1903; † 9 December 1954, Chicago, p. Chicago.

[269] Chicago, Archives of Loyola University, *Jacobsen papers* cit. *Mid-America.* Transaction with Illinois Catholic Historical Society 1934-35 folder.

its financial position was still needed[270]. By the end of 1934 the Illinois Catholic Historical Society had disbanded, and *Mid-America* was under the «temporary editorship» of Jerome V. Jacobsen[271] of Loyola University of Chicago[272]. Loyola finalized its acceptance of *Mid-America* on 5 January 1935. A letter of Wilson to W. Eugene Shiels[273] revealed that the University accepted the journal in light of a proposed Institute of Jesuit History:

«I have wanted to get this [*Mid-America*] for months but when they deliberately ran the paper into debt and refused two years ago to turn it over to the University I decided they had better sweat some blood before we would take it off their hands. It is destined to be the organ of the Loyola (it may be the William Hale Thompson [then mayor of Chicago], if I can get him to endow it) Institute of Jesuit Affairs»[274].

It also happened that two new Jesuit Ph.D.'s in Spanish-American history were available. Jerome V. Jacobsen was studying at the University of California at Berkeley (1932-1934) under the mentorship of Herbert E. Bolton, one of the great historians of Mexico. Jacobsen's doctoral dissertation was to be published in 1938 by the University of California Press under the title, *Educational Foundations of the Jesuits in New Spain.* W. Eugene Shiels was also at the University of California (1931-1933) and also under the mentorship of Bolton. His doctoral dissertation, *Gonzalo de Tapia (1561-1594), Founder of the First Permanent Jesuit Mission in North America*, was published in 1934 by the United States Catholic Historical Society. Jacobsen was on leave from Loyola University, and Shiels was ready to be assigned. Gilbert J. Garraghan, an established historian of Jesuits in the midwest, was already in place at Loyola. Jean Delanglez[275] a Belgian who entered the New Orleans Province, was about to enter his year of third probation and would be available in another year[276].

Wilson began to dream and plan.

[270] Ibidem.

[271] Confer the annual *Catalogues* of Missouri and Chicago Provinces of the Society of Jesus as well as John Mentag's obituary of Jacobsen, which appeared in the April 1971 issue of Mid-America.

[272] Chicago, Archives cit., Jacobsen to P. J. Lomasney, 10 December 1934. *Jacobsen papers* cit., «*Mid-America; Miscellaneous correspondence*» 1934-46 folder.

[273] Confer the *Catalogues* of the Missouri and Chicago Provinces.

[274] Chicago Arch., cit. 29 January 1935. *William Eugene Shiels papers. «Institute of Jesuit History Origins»* folder. This folder was sent by the archivist of the Xavier University Community to Loyola to be placed with other materials on the Institute.

[275] See the obituary by J.V. JACOBSEN in *Woodstock Letters* 79 (1950) 257-69.

[276] Chicago, Arch., cit. See Wilson to Jacobsen, 20 November 1933. *Jacobsen papers, «Institute of Jesuit History Origins»* folder; Wilson to Shiels, 1 June 1935. *Shiels papers, «Institute of Jesuit History Origins»* folder; Wilson to Jean Delanglez 6 August 1935. *Samuel Knox Wilson papers,* box 6, folder 37; Wilson to Gilbert J. Garraghan, 8 August 1935. *Wilson papers* box six, folder 37.

II

Sometime in 1933 William T. Kane[277], the librarian at Loyola University, wrote to Charles H. Cloud[278], the provincial of the Chicago Province of the Society of Jesus, about a proposed Jesuit Institute of Historical Studies. Thomas Hughes'[279] scholarly work on Jesuits in North America had been limited to northeastern America. Herbert E. Bolton, at the University of California, Berkeley, was suggesting an institute to collect, edit, and publish historical material on Jesuits in North America. Kane suggested a similar and cooperative effort of all the American Jesuit provinces, one man per province, either already trained or to be trained. Financial responsibility would be spread among the provinces; each province would furnish historical materials to the institute. And the institute should also be authorized to solicit funds[280]

On 20 November 1933, Wilson wrote to tell Jacobsen, then in graduate school at Berkeley, that he and Fr. Daniel O'Connell[281], who would be Commissary and National Secretary of Education for the American Assistency from 1934 to 1938, were «cooking up a scheme» for Loyola similar to Bolton's plan to give Loyola some prestige in the learned world. Its scope would be not only the American southwest and midwest but also French Canada. Wilson wanted Jacobsen and Shiels to join the project[282]. Wilson also wrote to Shiels, enclosing a copy of his letter to Jacobsen and adding that he wanted to present his plan to Cloud for an Institute of Jesuit Affairs before the middle of January[283]. He asked Shiels to help in drawing up a plan. By now he had added a third person, Jean Delanglez, to his plans though he did not cite him by name. Five days later Shiels submitted a plan[284].

In the meantime Bolton's plans were proceeding. He was planning on an institute that would translate the principal classics of Jesuit history and also publish documents and monographs. He had asked Shiels to join in the enterprise[285]. Fearing that his own project might not go through,

---

[277] William T. Kane, b. 20 October 1880, Chicago, Illinois; e. 26 July 1898; † 29 December 1946, Chicago; p. Chicago.

[278] Charles H. Cloud, b. 20 February 1879, Cincinnati, Ohio; e. 15 September 1897; † 6 October 1944, Detroit, Michigan; p. Chicago.

[279] Thomas Hughes, b. 27 October 1894, Yonkers, New York; e. 14 August 1914; † 17 December 1957, New York, New York; p. New York.

[280] *Kane papers* box 27, folder N. 3.1.

[281] Daniel O'Connell, b. 27 August 1885, Louisville, Kentucky; e. 25 July 1903; † 29 July 1958, West Baden Springs, Indiana; p. Chicago.

[282] Wilson to Jacobsen. *Jacobsen papers, «Institute of Jesuit History Origins»* folder.

[283] Wilson to Shiels, 11 December 1933. *Shiels papers. Institute of Jesuit History Origins* folder.

[284] *Kane papers* box 27, folder N 3.6.

[285] Bolton to Shiels, 5 January 1934. *Shiels papers, Institute of Jesuit History Origins* folder.

Wilson encouraged Shiels to participate in Bolton's project[286]. Cloud quickly approved the plan but only on condition that Shiels also teach[287].

Wilson, in turn, was beginning to move. *Mid-America* was acquired with the encouragement of Peter Guilday[288] of Catholic University[289], and Jacobsen became the editor when Garraghan was sent to Rome as a delegate for the congregation of procurators. The March 1935 issue of what was now called *Mid-America. A Quarterly Review of Catholic History in the Middle United States* was the first under the auspices of Loyola University. By 7 January 1935 Wilson could write to Jacobsen: «I have greater hope at present than during the past six months of being able to start at Loyola an Institute of Jesuit Affairs»[290]. Wilson was thinking of starting the Institute in September «quietly»[291].

Wilson wanted to start slowly and quietly because there were difficulties that had to be foreseen and solved. Not very much talked about but obviously omnipresent in the middle 1930s was the financial crunch caused by a worldwide depression[292]. The scope of the project also needed discussing. Would the Institute encroach on the Institutum Historicum Societatis Iesu of the Jesuits in Rome and its publication, the *Archivum*?[293] Should *Mid-America* be confined to the Mississippi Valley or, as Siedenburg once expressed it, the land from the Rockies to the Alleghenies[294]? Would a sufficient number of Jesuits be interested in joining in the enterprise[295]? What never was mentioned explicitly was that Jacobsen and Shiels were both focussing their research on the southwest and Mexico. By 1 June 1935 Wilson had set up his agenda: a founding document was needed; there should be an official opening of the Institute in September 1935 and a formal opening in June 1936[296].

The Constitution, based on Shiels' plan of 16 December 1933 and modified by those involved, was drawn up and approved at the executive committee meeting on 7 December 1935. At the meeting were Jacobsen and Shiels, Garraghan and Charles Metzger[297] of West Baden College, Raymond Corrigan[298] of St. Louis

---

286 Wilson to Shiels, 16 January 1934. *Wilson papers* box 6, folder 37.

287 Cloud to Shiels, 27 January 1934 and 20 June 1934. *Shiels papers, Institute of Jesuit History Origins* folder.

288 Peter Guilday, b. 25 March 1884, Chester, Pennsylvania; † 31 July 1947, Washington D.C.

289 Wilson to Shiels, 3 April 1934. *Shiels papers, Institute of Jesuit History Origins* folder.

290 *Jacobsen papers. Mid-America*; Transaction with the Illinois Catholic Historical Society folder.

291 Wilson to Joseph Roubik, 19 March 1935. *Wilson papers* box 5, folder 5.

292 See for example Wilson to Jacobsen, 8 November 1934. *Wilson papers* box 5, folder 5.

293 Wilson to Shiels papers, 10 April 1934. *Shiels papers Institute of Jesuit History Origins* folder.

294 Wilson to Jacobsen, 7 January 1935. *Jacobsen papers, Mid-America; Transactions with Illinois Catholic Historical* Society 1934-1935 folder.

295 Wilson to Jacobsen, 8 November 1934. *Wilson papers* box 5, folder 5.

296 Wilson to Shiels. *Shiels papers, Institute of Jesuit History Origins* folder.

297 Charles Metzger, b. 3 March 1890, Shelby, Ohio; e. 31 August 1907; † 9 February 1972, Clarkston, Michigan; p. Detroit.

298 Confer the *Catalogues* of the Missouri Province.

University and Raphael Noteware Hamilton[299] of Marquette University. The Institute was seen as a response to Article 15 of Fr. Ledóchowski's «Instructio de ordinandis Universitatibus». The Institute's name was changed to «Institute of Jesuit History of Loyola University, Chicago, Illinois». Located in the graduate school, its object and purpose was the study of American Jesuit history through research, writing, and teaching. Its membership was to be confined to Ph.D.'s in history, the non-Jesuits to be appointed by the president of Loyola on the recommendation of the executive committee, the Jesuits by the provincial of Chicago on the nomination of the executive committee and the approval of Loyola's president. The Institute was to be governed by an executive committee of three members appointed for two year terms by the president from among the active members. The director, appointed for an indeterminate period, was to determine the conditions of work in conjunction with the dean of the graduate school. There was to be an assistant director and a non-voting secretary. The Institute was to be supported by the University and by its own publications, which were to be issued from Loyola University[300].

The Constitution, in a Latin *versio*[301] drawn up by Alfred G. Brickel[302] with the assistance of Allan P. Farrell[303] was submitted to Father General in 1936[304]. Earlier the General had approved the project in general terms:

> «I give my approval to your beginning an «Institute of Jesuit Affairs», at your university to do research on the history of the Society in the various parts of the United States of America. For such an institute will do much for the good of the Church and the Society in your land»[305].

The Institute of Jesuit Affairs began, quietly indeed, in September. On board were two resident members, Jacobsen and Shiels, one short of an executive committee; they were also editors of *Mid-America*. Two other editors, Corrigan and Hamilton, were considered non-resident members. Delanglez was still in Europe, about to begin tertianship, but looking forward to joining the Institute the following year. Garraghan was to return from Rome in October 1935.

The journal played an important part in the thinking on the scope of the Institute. Bolton's Institute looked like it would be focussing on the southwest, the Pacific rim. There was no one to represent the interest of the eastern seaboard. In spite of the training and interests of Shiels and Jacobsen, it looked like the focus of the Institute's endeavors would be on the Mississippi Valley. The interests of

---

299 Confer the *Catalogues* of the Missouri and Wisconsin Provinces.
300 *Wilson papers* box 11, folder 52.
301 *Kane papers* box 27, folder N. 3.8.
302 Alfred G. Brickel, b. 21 July 1892, Cleveland, Ohio; e. 6 September 1911; † 7 March 1948, West Baden Springs, Indiana; p. Chicago.
303 Allan P. Farrell, b. 14 February 1896, Grand Rapids, Michigan; e. 6 August 1916; † 25 October 1976, Pontiac, Michigan; p. Detroit.
304 Wilson to Daniel M. O'Connell, 7 March 1936. *Wilson papers* box 13, folder 25.
305 Wilson to Jacobsen, 11 September 1935. *Wilson papers* box 7, folder 54.

the absent Garraghan were appreciated. Awaiting Garraghan's return, Jacobsen wrote to Wilson: «Neither Fr. Shiels nor myself feel quite fitted to make authoritative remarks about the mid-american scene»[306]. But it was not clear how far the mid-west extended nor whether the focus was to be on Jesuit or Catholic or religious history. The editors spoke of the «Catholic History in the Mississippi Valley»[307].

Wilson wrote to Daniel M. O'Connell of the need to study the religious history of the United States (6 November 1935)[308]. Garraghan was clearly committed to mid-west Jesuit history. In any case, Wilson was sure that the Institute would interfere with no other project[309], and the Institute was hoping that no other Jesuit group would rise up in competition[310]. By 7 December 1935 the name had been changed from the Institute of Jesuit Affairs to the Institute of Jesuit History[311]. Although a clear distinction was made between the history department of Loyola University and the Institute--the department was not limited to the interests of the Institute--in hiring new faculty the department ought to keep the needs of the Institute in view[312].

Wilson envisioned a division of labor. For a long time Garraghan had been committed to research on the Mississippi Valley, and, although he was never listed as a member of the Institute in the Catalogues of the Chicago Province of the Society of Jesus, his interests most closely coincided with the avowed interests of the journal. Delanglez was to be responsible for research on the Mississippi River in another sense, as a river which formed a link between Quebec and New Orleans: the French connection. Shiels and Jacobsen remained committed to the southwest and Mexico; Shiels was contemplating a summer photographic junket to Ysleta, Texas, the Huntington library, Mexico City, Guadalajara, and Puebla in search of Fr. Gen. Claudio Acquaviva's correspondence[313]. Corrigan and Hamilton were both interested in the midwest as part of New France. On the west coast, Peter Masten Dunne[314] remained firmly committed to Bolton's Institute.

---

306 26 September 1935. *Wilson papers* box 7, folder 54.

307 Jacobsen to Wilson, 10 September 1935. *Wilson papers*, box 7, folder 54.

308 *Wilson papers,* box 22, folder 15.

309 Wilson to O'Connell, 6 November 1935. *Wilson papers,* box 22, folder 15.

310 Minutes of the American Jesuit Historical Conference, Chatanooga, Tennessee, 28 December 1935. *Jacobsen papers «Jesuit History Conferences»* folder.

311 Meeting of the Executive Committee of the Institute, 7 December 1935. *Wilson papers* box 11, folder 52.

312 See Wilson to Joseph Roubik, 9 and 10 January 1936. *Wilson papers* box 6, folder 28.

313 Wilson to Shiels, 8 January 1936. *Wilson papers* box 11, folder 52; Shiels to Wilson, 21 January 1936. *Shiels papers, «Institute of Jesuit History Origins»* folder.

314 Peter Masten Dunne, b. 16 April 1889, San Jose, California; e. 20 July 1906; † 15 January 1957, San Francisco, California; p. California.

Teaching raised another kind of division of labor question, i.e., how much, if at all, should the Institute members teach[315]? Neither Jacobsen nor Shiels wished to stop teaching[316].

On 11 June 1936, the first year almost over, the formal inauguration was held. Wilson presided; Jacobsen and Shiels spoke on the Institute. H.E. Bolton spoke on the Jesuits in America; Corrigan on the mission of New France; Garraghan, on the westward movement, à la Frederick Jackson Turner, of the Jesuits; Edward A. Fitzpatrick, dean of the graduate school of Marquette University, on a challenge to the Institute. Bolton perhaps best mirrored the spirit of the moment: He saw the United States as a part of the Americas. With the opening of archives, strikingly exemplified by Leo XIII's opening of the Vatican collections, scholars stood at the eve of a renaissance of historical studies. Because missionaries were pioneers of civilization and Jesuits were missionaries, the study of their achievement was eminently worth-while[317].

Wilson's project, so long only an idea, was launched. Bolton was designated an honorary member and historical adviser; Fitzpatrick, an honorary member and educational adviser. Corrigan, Hamilton, and Delanglez (not yet arrived), were non-resident members. Garraghan, Shiels, and Jacobsen were the resident members, though Garraghan was listed in print as a corresponding member only in 1940. In spite of the many hours of preparation, the scope of the Institute was at best vaguely defined. Perhaps this vagueness should cause no surprise[318]. Wilson once wrote: «Cambridge and Oxford are historically not logically developed institutions»[319]. And all these men were historians.

The name and masthead of the journal testify to the disquiet this vagueness aroused. With volume 18 (1936) of *Mid-America*, Jacobsen was at the helm; with volume 19, it became the official organ of the Institute of Jesuit History, with Jacobsen continuing as editor, and described itself as focussed on Mid-America and what led to or contributed to that story: South, Central, and British America. By November 1936, Wilson was writing to O'Connell that the name was no longer accurate. He foresaw that there would be articles using southwestern materials[320]. Some days later Wilson wrote to Jacobsen that Fr. Daniel O'Connell was suggesting the name of *Mid-America* be changed but cautioned

«I am not convinced that we ought to change the name, although there are very strong reasons for abandoning a title which no longer means anything and which fails to

---

[315] Roubik to Wilson, 19 February 1936. *Wilson papers* box 11, folder 52.

[316] Jacobsen to Wilson, 21 February 1936. *Wilson papers* box 11, folder 52.

[317] *Wilson papers* box 6, folder 38.

[318] Wilson would claim it was deliberate. The Constitution was «designedly left vague and indefinite in certain statements». He did not want to claim too much and was afraid that if he did he might lose some power that he really wanted. Wilson to Delanglez, 27 March 1936. *Wilson papers* box 11, folder 52.

[319] WILSON *The Province News Letter*. Missouri Province of the Society of Jesus 5 (1923) 21.

[320] 9 November 1936. *Wilson papers* box 16, folder 14.

give either Loyola University or the Institute of Jesuit History the publicity which such a periodical should confer»[321].

Presciently, Jacobsen, in turn, saw *Mid-America* as «an outlet for the historical talents of our various mid-west Catholic students whose interests are at times other than the Jesuit deeds»[322].

III

Just who were the members of the Institute?

Jerome V. Jacobsen, the director of the Institute, was forty-one at the time of its formal inauguration. Born in Chicago on 27 September 1894, he entered the Society of Jesus on 26 July 1915 at Florissant, Missouri. After philosophy in Washington at Mount St. Michael's, regency at St. Mary's, Kansas, and theology at St. Louis University, he taught history for a year at John Carroll University, Cleveland, Ohio, made his third probation in the same city, and came to Loyola University in Chicago in 1930. He already had an A.B. and an M.A. in philosophy from Gonzaga University, Spokane, Washington, and an M.A. in history from St. Louis. A year after coming to Chicago, he took a leave of absence and began doctoral studies under Bolton at the University of California in Berkeley. With Ph.D. in hand, he returned to Loyola in 1934 and remained there as director of the Institute and editor of *Mid-America* until his death on 19 August 1970[323].

William Eugene Shiels, the assistant director, was thirty-nine in 1936. Born on 2 February 1897 in Cincinnati, Ohio, he was nineteen when he entered the Society of Jesus at Florissant, Missouri. He studied philosophy at Mount St. Michael's near Spokane, Washington, did his regency at Campion in Prairie du Chien, Wisconsin, and at Loyola Academy in Chicago, and studied theology at St. Louis University. He came to Loyola University in 1930 with an A.B. and an M.A. in philosophy from Gonzaga University and with an M.A. in history from St. Louis University. In 1931 he began graduate studies in history at Berkeley under Bolton. After receiving his Ph.D. in history and political science in 1933, he made his third probation in Cleveland, taught a year at St. John's College, Toledo, Ohio, and returned to Loyola in 1935, where he remained with the Institute until 1942. Subsequently he worked at *America* and taught at the University of Detroit and Xavier University, Cincinnati, until his death on 22 October 1976[324].

---

[321] 21 November 1936. *Wilson papers* box 16, folder 14.

[322] Jacobsen to Wilson, 24 November 1936. *Wilson papers* box 16, folder 14.

[323] Confer the annual *Catalogues* of the Missouri and Chicago Provinces of the Society of Jesus as well as John Mentag's obituary of Jacobsen. Issue of *Mid-America* (April 1971).

[324] Confer the *Catalogues* of the Missouri and Chicago provinces.

Gilbert J. Garraghan was sixty-four and already an established historian when he spoke at the inauguration of the Institute. Born in Chicago on 14 August 1871, he was nineteen when he entered the Society at Florissant, Missouri. After philosophy at St. Louis University, he did his regency at St. Xavier College, Cincinnati, Ohio, and theology at St. Louis. Following third probation at Florissant, he taught English at Creighton University in Omaha, Nebraska, and then became assistant (*socius*) to the provincial of the Missouri Province. Residing in St. Louis, he also received a Ph.D. in history in 1919 and then began a life of research and writing, first at St. Louis where he was also editor of *Mid-America* (1929-1934) and then at Loyola University. From 1933 to 1935 he was in Rome on official Jesuit business and doing research in Rome, Paris, and Jersey. He remained at Loyola until his death on 6 June 1942[325].

Raymond Corrigan, one of two non-resident members, was born on 28 January 1889 in Omaha, Nebraska, and entered the Society of Jesus at Florissant, Missouri, on 12 August 1908. He made his philosophy at St. Louis University (1912-1915), his regency at St. John's College, Belize, Honduras (1915-1919) and St. Louis University High School (1919-1920). He did his theology at Barcelona, Spain (1920-1923), and Valkenburg, Limburg, Holland (1923-1924). Following third probation at Paray le Monial, he studied history at the Ludwig-Maximilians-Universität in Munich (1925-1927). His dissertation was entitled *Die Kongregation de Propaganda Fide und ihre Tätigkeit in Nord-Amerika* (München: Verlag E. Jörgen, 1929). Ph.D. in hand, he went to teach history at the University of Detroit (1927-1930). He taught for a year at the theologate in St. Mary's, Kansas. For the remaining eleven years of his life, he taught at St. Louis University and was editor of the *Historical Bulletin*[326].

Raphael Noteware Hamilton was the other non-resident member. He was forty-two in 1936. Born in Omaha, Nebraska, on 5 November 1892, he received his A.B. from Creighton University in 1913, entered the Society of Jesus on 4 December of that year at Florissant, Missouri. He studied philosophy at St. Louis University (1917-1920) and received an M.A. in history there in 1919. Following regency (1920-1923) at Campion High School, Prairie du Chien, Wisconsin, he studied theology at St. Louis University from 1923 to 1927 and made his third probation (1927-1928) in Cleveland, Ohio. After two years (1928-1930) at St. Louis studying history, he received his Ph.D. in 1932. From 1930 to 1968 he taught at Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, and was archivist from 1968 to 1974[327].

The other members of the Institute were added later: Jean Delanglez in 1937, José Manuel Espinosa[328] in 1939, and Joseph Roubik[329] in 1942. Since they were the only other persons to join the Institute, it might be well to give brief biographies of them at this point.

---

[325] Ibidem.
[326] Confer the *Catalogues* of the Missouri province.
[327] Confer the *Catalogues* of the Missouri and Wisconsin provinces.
[328] Confer entry in *Dictionary of American Library Biography* (Littleton, 1978).
[329] Confer the *Catalogues* of the Missouri and Chicago provinces.

Jean Delanglez was forty in 1936 when he joined the Institute as a resident member. He was born on 14 January 1896 in Mouscron, Belgium, not far from Lille, France. Before he entered the Society of Jesus on 31 August 1921, he studied at the Collège de Notre Dame in Lille and at the Collège de St. Jean Berchmans, where he worked for a year as a teacher and librarian after graduation. He made his novitiate and juniorate at Macon, Georgia, and, after that house burned, at Grand Couteau, Louisiana. He did his philosophy (1924-1927) at Mount St. Michael outside Spokane, Washington, regency at Spring Hill, Alabama, and theology at both Milltown Park, Ireland (1928-1931), and at Berchmanskolleg, Munich, Germany (1931-1932). He studied history under Monsignor Peter Guilday at The Catholic University, Washington, D.C., writing his dissertation on «The French Jesuits in Lower Louisiana, 1708-1763» (1935). He made his third probation at Port Townsend, Washington (1935-1936); during Lent he suffered the first of six heart attacks. He went to Loyola University in Chicago in 1936. He was awarded an honorary doctorate by the University of Montreal in 1947, and he died on 9 May 1949[330].

José Manuel Espinosa was the only lay person to become a resident member of the Institute. Born in Chicago on 2 February 1909, he received his A.B. in 1930 and his M.A. in 1931 from Stanford University. After three years of study at the University of California under Herbert E. Bolton, he received his Ph.D. in history in 1934. His dissertation was entitled «Don Diego de Vargas and the Reconquest of New Mexico, 1692-1704». He taught for five years at St. Louis University and then came as a research professor to Loyola in 1939, remaining until 1944, when he went to Washington, D.C., where he has remained ever since. He is the only surviving member of the Institute[331].

Joseph Roubik was the last to be added to membership in the Institute at the age of fifty-four; he was a member from 1942 to 1962. Born in Chicago on 1 March 1888, he entered the Jesuits at the age of twenty at Florissant, Missouri. After philosophy at St. Louis and regency at St. Ignatius College in Cleveland, he studied theology at St. Louis and Barcelona. He taught classics at both Florissant and Milford, Ohio; did his third probation in Cleveland; and taught for a year at St. John's College, Toledo, Ohio, and for two years at the University of Detroit. He received his Ph.D. in history from the Charles University in Prague in 1933 after having defended his dissertation, «The Contest over Jurisdiction against Heretics under the Emperor Charles VI covering the Years 1719-1726» He came

---

330 See the obituary by J. Jacobsen in *Woodstock Letters* 79 (1950) 257-69. On April 22, 1938, Thomas J. Shields (b. 16 August 1900, New Orleans, Louisiana; e. 14 August 1918; † 27 July 1975, New Orleans), provincial of the New Orleans province, wrote to Delanglez from the «Queen Mary» to tell him that Fr. General wanted him to be the next director of the Institutum Historicum in Rome, but the appointment depended on Delanglez's health. On doctor's advice, Delanglez did not become the director. See Shields to Delanglez, 22 April 1936, *Delanglez papers, «New Orleans Province Provincials (Jesuit)»*. 1932-1938 folder.

331 Confer entry in *Dictionary of American Library Biography* (Littleton 1978).

to Loyola in Chicago in 1933 and was chair of the history department. He died on 22 March 1962[332].

Two others closely associated with the Institute as advisory members were Professor Herbert E. Bolton (1870-1953) of the University of California and President Edward Fitzpatrick (1874-1960) of Mount St. Mary, Milwaukee, Wisconsin, who was also dean of the graduate school at Marquette.

IV

On 11 June 1936, when the Institute of Jesuit History was formally inaugurated, there were three resident members: J.V. Jacobsen, director; W. Eugene Sheils, assistant director; and Gilbert J. Garraghan[333]. When Jacobsen wrote Garraghan's obituary, he referred to him as «associated with the Institute of Jesuit History»[334]. There were three non-resident members, Corrigan, Hamilton, and Jean Delanglez, the last named soon to be a resident member, but at that moment not yet arrived from the Southern Province. Bolton and Fitzpatrick were honorary members, and S.K. Wilson remained a promoter and defender of the Institute behind the scenes[335]. In later years, J. Manuel Espinosa came from St. Louis University, and Joseph Roubik, the chairman of the history department at Loyola University, also joined the Institute[336].

They were a productive group. In an obituary for Jacobsen, Espinosa spoke of six volumes published by the Institute in its first ten years[337]. Of the group, Jean Delanglez was clearly the most productive. His Ph.D. dissertation[338] ante-

---

[332] Confer the *Catalogues* of the Missouri and Chicago Provinces.

[333] For Garraghan's problematic status, see Jacobsen to Wilson, 9 October 1941. *Wilson papers* box 22, folder 15, in which Jacobsen asks why Garraghan is not listed as a collaborator in the Institute in the province catalogue; see also Wilson to Jacobsen, 22 October 1941, *Wilson papers* box 22, folder 15, in which Wilson writes that he has no recollection of having appointed Garraghan a member of the Institute; Garraghan is only a corresponding collaborator.

[334] See *Mid-America* 24 [1942] 218.

[335] JACOBSEN, *The Jesuit Institute of Loyola University: Its Organization,* Mid-America 18 (1936) 147-152. See also JACOBSEN, *A New Institute of Jesuit History*, The Hispanic American Historical Review 16 (1936) 536-537.

[336] For Espinosa, see Wilson to Roubik, 5 February 1940. *Wilson papers* box 18, folder 25; Espinosa to Jacobsen, 14 February 1940. *Jacobsen papers. «Correspondence with Wilson re Mid-America and Institute of Jesuit History»*. 1937-1942 folder; Wilson to Jacobsen, 26 April 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69; Jacobsen to Espinosa, 27 April 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69; Espinosa to Jacobsen, 28 April 1940, *Wilson papers* box 17, folder 69; Wilson to Espinosa, 15 May 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69; Wilson to Roubik, 15 May 1940. *Wilson papers* box 18, folder 35; Roubik to Wilson, 16 May 1940. *Wilson papers* box 18, folder 35; Espinosa to Wilson, 26 May 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69. For Roubik, see Wilson to Jacobsen, 4 January 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69; Wilson to Jacobsen, 5 February 1940. Ibidem; Wilson to Jacobsen, 7 October 1940, Ibidem box 22, folder 15; Wilson to Jacobsen, 11 October 1940. *Jacobsen papers. «Correspondançe with Wilson re America and Jesuit History Institute»* 1937-41 folder.

[337] J. M. ESPINOSA. *Inter-American notes,* The Americas 27 (1970) 454-55.

[338] J. DELANGLEZ. *The French Jesuits in Lower Lousiana, 1700-1763* (Washington 1935).

dated his membership in the Institute, but in 1938 he published two books, and single volumes in 1939 and 1941--all under Institute auspices[339]. In 1945 he published *El Río del Espíritu Santo. An Essay on the Cartography of the Gulf Coast and the Adjacent Territory during the Sixteenth and Seventeenth Centuries* under the auspices of the United States Catholic Historical Society; the volume was edited by Thomas J. McMahon. In 1946 Delanglez edited a posthumous volume by Garraghan, *A Guide to Historical Method*, but it was published by Fordham University Press. Espinosa published a volume under Institute auspices[340], in addition to publishing a book of folk-tales[341], and, much later, a book on United States cultural diplomacy[342]. Pride of place probably goes to Garraghan, whose three volumes work of 1938, *The Jesuits of Middle United States*[343], was extremely well received. To that work should be added the earlier *Chapters in Frontier History: Research Studies in the Making of the West*[344] and the previously mentioned volume on historical method (1946).

During these early years, the others were also active scholars, but their works did not appear as Institute publications. Shiels published his doctoral dissertation under the aegis of the United States Catholic Historical Society (1934), and Jacobsen published his through the University of California Press (1938). Corrigan had published his dissertation in German and a book on the Church in the nineteenth century[345]. Hamilton did not publish any books until, much later, *The Story of Marquette University: An Object Lesson in the Development of Catholic Higher Education*[346] and a volume on *Marquette's Exploration: The Narrative Reexamined*[347].

Productive as these men were, Wilson was not satisfied, perhaps because Edward B. Rooney[348], who had succeeded Daniel M. O'Connell as National Secretary of Education for the American Assistancy in 1938, was not satisfied. Wilson wrote to Jacobsen (10 April 1940) that Rooney was anxious to see others than Delanglez writing books, and the output of books was not what it should be. Rooney thought that perhaps Shiels and Jacobsen needed to curtail their teach-

[339] Id. *Some La Salle Journeys* (Chicago 1938); *The Journal of Jean Cavelier. The account of a Survivor of La Salle's Texas Expedition 1684-1688* (Chicago 1938); *Frontenac and the Jesuits.* (Chicago 1938); *Hennepin's description of Louisiana* (Chicago 1941).

[340] J. Manuel Espinosa, *Crusaders of the Rio Grande: the story of Don Diego de Vargas and the reconquest and refounding of New Mexico* (Chicago 1942).

[341] Id. *Spanish folk-tales from New Mexico.* Memoirs of the American Folklore Society, vol. 30 (New York 1937).

[342] Id. *Inter-American beginnings of U.S. cultural diplomacy, 1936-1948* (Washington 1976).

[343] Garraghan, *The Jesuit of Middle United States* (New York 1938).

[344] Id. *Chapters in frontier history: research studies in the making of the West* (Milwaukee 1934).

[345] Corrigan, *The Church in the nineteenth century* (Milwaukee 1938).

[346] Hamilton *The Story of Marquette University: an object in the development of Catholic Higher Education* (Milwaukee 1953).

[347] Id. *Marquette's exploration: the Narrative Reexamined* (Madison 1970).

[348] Edward B. Rooney, b. 21 July 1900, Buffalo, New York; e. 4 September 1918; † 30 July 1976, Long Beach, New York; p. New York.

ing loads if they were to be productive[349]. Jacobsen replied to Wilson[350] that, in spite of Rooney's claiming to see the value of journal articles in *Mid-America*, he actually used the number of books produced as his criterion. Wilson returned to the attack[351]: Rooney was concerned; there were few books, and all of them were written by one person. And, he added, what will my successor think of the enterprise? The following year Wilson, writing to Jacobsen, was still dissatisfied with the progress of the Institute and its lack of a definite program of research. He was concerned that his successor would eliminate the Institute[352]. Later that year, he was very bitter:

> «It is impossible for me, much as I try to restrain myself [to] refrain from mild wonder that the members of the Institute of Jesuit History, save one, are doing such an extremely infinitesimal amount of research work in their field. There is no use in my referring to this over and over again but I can tell you quite plainly that, while I believe you are doing a fine job with *Mid-America*, the Institute of Jesuit History, except for the work of Father Delanglez, is perhaps one of the biggest flops with which I have ever been connected in my entire life»[353].

The fact of the matter was that the productivity of the Institute could be better gauged by its members' appearances in *Mid-America*. Between 1936 and 1941, Garraghan wrote eight articles for *Mid-America*, a rate that compared very favorably with his eight articles for the *Illinois Catholic Historical Review* between 1919 and 1929 and with his seven articles for *Mid-America* between 1930 and 1935, when he was editor. Jacobsen wrote sixteen articles between 1936 and 1953; Shiels, five between 1936 and 1948. Espinosa only became a member in 1940, but by 1943 he published five articles in addition to a book. Neither Corrigan nor Hamilton published articles in *Mid-America* between 1936 and 1940, though each had published an article apiece in the years preceding the Institute, and Corrigan was publishing elsewhere.

What could easily be overlooked were the book reviews these men wrote. Except for 1958 and four years in the 1960s, Jacobsen reviewed books in each volume in addition to having a more informal section in which he discussed current publications and trends. Shiels reviewed books every year except for 1940 while he was a resident member of the institute and in fourteen of the subsequent twenty-three years. Garraghan appeared in every volume between 1936 and 1942 except for 1939. Delanglez appeared in every volume from 1937 to 1942 and then again in 1947. Espinosa appeared from 1940 to 1944, then in 1946 and in 1950.

---

349 Wilson papers, box 17, folder 69.
350 13 April 1940. Ibidem.
351 17 April 1940. Ibidem.
352 8 February 1941. Wilson papers box 22, folder 15; 19 February 1941. Ibidem.
353 Wilson to Jacobsen, 30 October 1941. Ibidem.

V

Looking backward, one also comes to the conclusion that *Mid-America* gives a better picture of Jesuits and collaborators working in the field of Jesuit history than does the formal membership of the Institute. In 1936, on the editorial staff of *Mid-America* in addition to Corrigan, Delanglez, Garraghan, Hamilton, and Shiels, were two non-Jesuits, William Stetson Merrill[354] and Paul Kiniery[355]. Merrill had been a contributor to the *Illinois Catholic Historical Review* and *Mid-America* as far back as 1919. Retired from the Newberry Library since 1930, he and his wife contributed reviews to *Mid-America* until 1943. Paul Kiniery, who was a member of Loyola's history department and associate dean of the graduate school, contributed reviews for twenty-six of the years between 1936 and 1970. Peter Masten Dunne from the University of San Francisco and Charles H. Metzger of West Baden College were two Jesuits who contributed many articles to *Mid-America*. Between 1936 and 1953 Dunne published ten articles on Jesuits of the southwest in *Mid-America*; Metzger published three articles on Revolutionary non-Jesuit America between 1937 and 1970.

Other Jesuits, usually younger Jesuits finishing graduate studies, published one or more articles between 1936 and 1970: John F. Bannon[356], St. Louis University (1939); William N. Bischoff[357], Gonzaga University (1949); R. Ignatius Burns[358], University of San Francisco (1952); Ernest J. Burrus[359], Rome (1954, 1955); Francis X. Curran[360], Xavier High School, New York City (1953); Joseph P. Donnelly[361], St. Louis University (two articles in 1952); William B. Faherty[362], St. Louis University (1938); Hubert Jacobs[363], Rome (1954) (Jacobs would become a member of the Institutum in Rome); William T. Kane, Loyola, Chicago (1940, 1941)[364]; Eugene H. Korth[365], Marquette University (1960); Francis G.

[354] William Stetson Merrill, b. 16 January 1866; † 4 April 1969.

[355] Paul Kiniery, b. 15 January 1900; † 24 March 1983.

[356] John F. Bannon, b. 28 April 1905, De Soto, Missouri; e. 1 September 1922; † 5 June 1986, St. Louis, Missouri; p. Missouri.

[357] William N. Bischoff, b. 27 June 1916, Yakima, Washington; e. 24 September 1933; † 27 October 1991; Seattle, Washington; p. Oregon.

[358] R. Ignatius Burns, b. 16 August 1921; e. 14 August 1940; p. California.

[359] Ernest J. Burrus, b. 20 April 1907, El Paso, Texas; e. 7 September 1925; † 11 December 1991, New Orleans, Louisiana; p. New Orleans.

[360] Francis X. Curran, b. 6 February 1914, Bronx, New York; e. 30 July 1932; † 1 January 1993, Bronx: p. New York.

[361] Joseph P. Donnelly, b. 20 September 1905, O'Connor, Nebraska; e. 1 September 1923; † 29 August 1982, St. Louis Missouri; p. Missouri.

[362] William B. Faherty, b. 17 December 1914; e. 1 September 1921; p. Missouri.

[363] Hubert Jacobs, b. 13 May 1909; e. 7 September 1934; p. Netherlands.

[364] Kane presents a problem to the investigator. His was the earliest request for what became the Institute of Jesuit History; he collected books to enrich Institute research; he published in Mid-America: he was on site; but he was never invited to be a member of the Institute, possibly because he did not have a doctorate.

[365] Eugene H. Korth, b. 23 November 1917; e. 1 September 1936, p. Wisconsin.

McManamin[366], Woodstock, Maryland (1961); Herman J. Muller[367], University of Detroit and John Carroll University (1951, 1953, 1957); Edward R. Vollmar[368], St. Louis University (1938); Frederick E. Welfle[369], Ohio State University (1939). Most of these Jesuits, but not all, wrote on Jesuits. There were also non-Jesuits, such as Guy Frégault[370] (1941), Paul Lietz[371] (1936, 1950, 1951), and Elizabeth McCann[372] (1941), all of Loyola University, who wrote on Jesuit themes. Many of these also reviewed books for *Mid-America*, as did other Jesuits, such as Frank Fadner[373], Georgetown University; Francis X. Grollig[374], Loyola University; Thomas O'Brien Hanley[375], Marquette University; Martin Harney[376], Boston College; Robert Hartnett[377], Loyola University; John Kemp[378], Loyola University; John Mentag[379] (who succeeded Jacobsen as editor), Loyola University; Paul Prucha[380], St. Louis University; Charles Ronan[381], Loyola University; E.A. Ryan[382], Woodstock College; Norman Weyand[383], Loyola University; and Paul Woelfl[384], Loyola University. Lay professors from Loyola were also

---

366 Francis G. McManamin, b. 15 September 1924, Danville, Pennsylvania; e. 20 February 1951; p. Maryland.

367 Hermann J. Muller, b. 7 April 1909, Cleveland, Ohio; e. 7 August 1928; p. Detroit.

368 Edward R. Vollmar, b. 23 July 1911, Platteville, Colorado; e. 1 September 1932; † 19 August 1976, St. Louis, Missouri; p. Missouri.

369 Frederick E. Welfle, b. 21 August 1897, Hamler, Ohio, e. 3 September 1916; † 17 August 1956, Cleveland, Ohio; p. Detroit.

370 Guy Frégault, b. 1918 in Montreal.

371 Paul Lietz, b. 3 May 1906; † 30 January 1987.

372 Elizabeth McCann, b. 27 November 1911.

373 Frank Fadner, b. 11 January 1910, Neenah, Wisconsin; e. 14 August 1933; d. 26 August 1987, Washington D.C.; p. Maryland.

374 Francis X. Grollig, b. 9 July 1922, Cincinnati, Ohio; e. 31 August 1940; p. Chicago.

375 Thomas O'Brien Hanley, b. 8 June 1918, Washington, D.C.; e. 1 September 1939; p. Wisconsin.

376 Martin Harney, b. 4 August 1896, Lynn, Massachusetts; e. 14 August 1916; d. 10 November 1976, Weston, Massachusetts; p. New England.

377 Robert Hartnett, b. 7 December 1904, Escanaba, Michigan; e. 1 September 1927; † 16 January 1987, Clarkston, Michigan; p. Chicago.

378 John Kemp, b. 2 May 1912, Park Ridge, Illinois; e. 14 August 1930; † 26 November 1963; p. Chicago.

379 John Mentag, b. 16 November 1915, Michigan City, Indiana; e. 8 August 1934; p. Chicago.

380 Paul Prucha, b. 4 January 1921, River Falls, Wisconsin; e. 17 August 1950; p. Wisconsin.

381 Charles Ronan, b. 1 June 1914, Chicago, Illinois; e. 6 February 1932; p. Chicago.

382 E. A. Ryan, b. 15 June 1900, Batavia, New York; e. 20 September 1918; † 17 November 1964, Keeseville, New York; p Buffalo.

383 Norman Weyand, b. 14 October 1905, Cleveland, Ohio; e. 4 November 1924; † 26 September 1975, Phoenix, Arizona; p. Detroit.

384 Paul Woelfl, b. 1 May 1913, Toledo, Ohio; e. 7 August 1931; p. Detroit.

regular reviewers: Joseph Gagliano[385], Edward Gargan[386], Robert McCluggage[387], Joseph Menez[388], John Reardon[389], and Franklin Walker[390].

Perhaps more serious than any charge of non-productivity was Wilson's charge that the Institute had no program of research. Clearly enough, individuals had carved out their areas of research: Garraghan, Jesuits of the Middle West; Delanglez, Jesuits of French America; Shiels, Jacobsen, Espinosa, and Dunne, Mexico and the Southwest; Roubik, Bohemian Jesuits in America. Hamilton finally focused on Marquette University and the Jesuit Père Marquette; Corrigan concentrated on 19th century Europe. And equally clearly, the Institute had not sufficiently differentiated itself from other Institutes, Jesuit and non-Jesuit. In its constitutions (7 December 1935), the Institute set as its object and purpose the study of American Jesuit history. Jacobsen tried to hedge his bet:

> «For the time being, the concentration will be materials pertaining to the work of the Jesuits in the Mississippi Valley and its immediate approaches, with stress upon the social and cultural development in which Jesuits have had part»[391].

«For the time being», «concentration», and «immediate approaches» were all signals that the Institute was afloat. Jacobsen later listed[392] the Institute's projects as: Jesuits in Florida, in New Spain, in New France, in the Interior and Louisiana, and the restored Jesuits in the Middle West, as well as translations of outstanding earlier works by such as Alegre and Rochemonteix. The title of the journal *Mid-America* seemed to give some focus, but the focus never held. Shiels' trips to Texas and Mexico to collect photographs of documents[393], Delanglez's trips to the East to photograph documents pertaining to French America[394]; William T. Kane's plans to buy books in Latin America[395], even the request (refused) to Art. Melançon[396] to allow photocopying *in extenso* of the Jesuit Montreal archives--all indicate a very broad focus indeed[397].

---

385 Joseph Gagliano, b. 15 April 1939.
386 Edward Gargan, b. 25 February 1922.
387 Robert McCluggage, b. 8 April 1921; † 28 May 1989.
388 Joseph Menez, b. 6 November 1917.
389 John Reardon, b. 16 October 1926.
390 Franklin Walker, b. 18 January 1921.
391 *A New Institute of Jesuit History*. The Hispanic American Historical Review 16 (1936) 536.
392 14 March 1937. *Kane papers* box 27, folder N. 3.1.
393 Wilson to Shiels, 8 January 1936. *Wilson papers* box 11, folder 52; Shiels to Wilson, 21 January 1936. *Shiels papers, «Institute of Jesuit History Origins»* folder.
394 Wilson to Jacobsen, 6 November 1939. *Jacobsen papers, «Correspondence with Wilson re Mid-America and Jesuit History Institute»* 1937-1942 folder; Delanglez to Wilson, 20 November 1939. *Wilson papers* box 17, folder 69.
395 Wilson to Kane, 27 April 1937, *Kane papers* box 27, folder N. 3.1.
396 Art. Melançon, b. 30 October 1863, Montreal, Canada; e. 1 September 1883; † 25 January 1941, Montreal; p. Lower Canada.
397 Melançon to Shiels, 12 May 1935. *Shiels paper, «Institute of Jesuit History Origins»* folder.

The problem was relational. Bolton was setting up an institute to study Jesuits along the Pacific rim. The Institutum Historicum Societatis Iesu had a chronological but not a geographical limit. Felix Zubillaga[398], for example, was doing research on Florida[399]. Who was stepping on whose toes? And the Institute was conscious of the problem. Allan P. Farrell wanted an English copy of the Institute's constitution to print in the April or June issue of the *Jesuit Educational Quarterly* as a model of what a constitution could be[400]. Wilson replied that it might not be a good idea to publish the constitution and effectively blocked its publication:

«While it is true that Father General approved the foundation of the Institute, at the same time he apparently sought to restrict its activities within very narrow limits. Such restrictions were caused, at least as we supposed, by the representations of Jesuits on the *Archivum* who wished to keep large areas of Jesuit history as their exclusive preserve»[401].

The *Historical Bulletin* had been published in St. Louis beginning in 1922. During the time it was under the editorship of Raymond Corrigan (1932-1943), it ceased to be «A Review of Service for Teachers and Students of History» and became «A Catholic Quarterly for Teachers and Students of History»; that is to say, it gradually lost its pedagogical bent and became more and more research oriented. Some years later, John F. Bannon, with Lowrie J. Daly[402] of St. Louis University and Ernest J. Burrus of the Institutum Historicum Societatis Iesu, set up the Saint Louis University Collection of Jesuitica Americana, microfilms of Jesuit manuscripts from several great collections around the world. Lines of demarcation around these various enterprises would be very difficult to draw[403].

There were also problems with the printer, of both *Mid America* and the volumes sponsored by the Institute. Austin G. Schmidt[404], the director of Loyola University Press, wrote Jacobsen to tell him he should find a new printer. Rising costs and the recondite nature of the articles made any further subsidization impossible[405]. Delanglez perceived all this as a personal attack on him by an «edu-

---

[398] Félix Zubillaga, b. 19 November 1901, Mondragón (Guipúzcoa), Spain; e. 10 May 1918; † 30 June 1988, Rome, Italy; p. Loyola.

[399] Jacobsen to Wilson, 16 July 1936. *Kane papers* box 27, folder N. 3.8.

[400] Farrell to Wilson, 16 January 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69.

[401] Wilson to Farrell, 18 January 1940. *Wilson papers* box 17, folder 69; see also 13 February 1940. *Wilson papers* ibidem.

[402] Lowrie J. Daly, b. 11 July 1914, Omaha, Nebraska; e. 8 August 1932; p. Wisconsin.

[403] See Minutes of the American Jesuit Historical Conference of December 1957. *Jacobsen papers, «American Jesuit Conference»* folder; and John Bannon in the Hispanic American Historical Review 37 (1957) 82-88.

[404] Austin G. Schmidt, b. 24 July 1993. Oakland, Maryland; e. 2 September 1902; † 22 July 1960, Louisville, Kentucky; p. Chicago.

[405] Austin Schmidt to Jacobsen, 3 August 1944. Jacobsen papers, «1944 Loyola University Press» folder; 7 November 1944. Jacobsen papers, «1944 Loyola University Press» folder.

cationist»[406]. But they did get a new printer in 1945[407], and Loyola University Press some ten years later began its own Jesuit Studies series[408].

The passing years brought with them inevitable changes, some of which were occasioned by departures and death. Garraghan died in 1942; Corrigan, in 1943 at age fifty-three; Delanglez, in 1949 at the same age. Bolton, one of the great inspirations for the Institute, died in 1953. Shiels left for New York in 1942 and Espinosa for Washington in 1944. Roubik survived until 1962, and Jacobsen, with whose death this account ends, died in 1970. Of the original group only Hamilton lived until 1980. As a result, the group shrank in size, and, though many new persons appeared in the journal, only Roubik and Espinosa joined the original group of six members (Corrigan, Delanglez, Garraghan, Hamilton Jacobsen, and Shiels). Two other departures influenced the course of the Institute. Wilson, the real founder of the Institute and its enthusiastic patron, left the presidency of Loyola in 1942 and went to Detroit in 1943 (Interestingly, Wilson spent the year 1942-1943 as a *scriptor* but not as a member of the Institute, nor was he a member during his years in Detroit) and was replaced as President of Loyola University by Joseph M. Egan [409]. The provincial Cloud was replaced by Gerald A. Fitzgibbons[410] in 1936, who in turn was replaced by William M. Magee[411] (1937-1943) and by Leo D. Sullivan[412] (1943-1949).

By 1950, the Institute formally consisted of Jacobsen and Roubik as resident members and Hamilton and Shiels as non-residents, although in reality the number of contributors to research on Jesuits in America was much higher. But there was a significant shift in the focus of the journal. Beginning in 1942 articles appeared on non-Jesuit themes; for example, articles on Edward Creighton and the Pacific Telegraph, on Thomas Jefferson and democracy, on Edward I. Doheny and petroleum development. From 1955 on there were no articles in *Mid-America* by members of the Institute. In 1956 and between 1958 and 1970 there was no article by a Jesuit.

On the occasion of Jacobsen's death, Espinosa wrote:[413].

«Father Jacobsen devoted his major efforts as a historian to the work of organizing the Institute, editing *Mid-America*, which in effect became the journal of the Institute, and

[406] Delanglez to Jacobsen, 12 November 1944 *Jacobsen papers, «1944 Loyola University Press»* folder.

[407] Annual Report of the Institute to Wilson, May 1945. *Jacobsen papers, «Reports to President»*. 1935-1947 folder.

[408] Jacobsen's report to the American Jesuit Historical Conference, 28 December 1955. *Jacobsen papers, «American Jesuit History Conferences»* folder.

[409] Joseph M. Egan, b. 15 January 1898, Chicago, Illinois; e. 8 August 1916; † 18 July 1968, Aurora, Illinois; p. Chicago.

[410] Gerald A. Fitzgibbons, b. 8 July 1988, Detroit, Michigan; e. 4 September 1909; † 29 December 1963, Detroit; p. Detroit.

[411] William M. Magee, b. 9 July 1885, Chicago, Illinois; e. 9 September 1906; † 14 June 1965, Chicago; p. Chicago.

[412] Leo D. Sullivan, b. 21 January 1901, Elba, Michigan; e. 5 September 1919; † 24 August 1969, Detroit, Michigan; p. Detroit.

[413] The Americas 27 (1970-1971) 454-455.

arranging for the publication of the Institute's historical series, six volumes of which were published. Father Gilbert J. Garraghan's solid three volume history of the cultural contributions of the Jesuits on the advancing American frontier in the nineteenth century, entitled *The Jesuits of the Middle United States* (1938), was the outstanding contribution of the original group of Jesuit scholars engaged in research at the Institute. The founders of the Institute had high hopes. For about ten years the research program flourished, but as the first group of scholars faded from the scene, and with financial problems, it languished. The original need for a center devoted to research on early American Jesuit history is just as great today, since much of what Bolton and his students at Berkeley and the early Jesuit group at the Institute accomplished was only a beginning».

The world outside the Institute also impinged on the viability of the Institute. As Espinosa noted, lack of manpower was exacerbated by financial problems. Espinosa was hired for an annual salary of $2,300[414], a ridiculously low salary but all that Loyola could afford. He was appointed to the Spanish department to help save money[415]. Later, deans would plead with Wilson to retain Espinosa at any cost[416]: Espinosa had to settle for a promotion to associate professor[417]. Even $500 could not be found to support a potential member[418]. In September, Wilson was asking Jacobsen to hold off publishing P.M.Dunne's book «until we have money»[419]. With the war Espinosa went to Washington to work as chief of the professional activities division of the International Education Exchange Services and never returned.

Research often took second place to other activities. Primary among the alternatives was teaching. Both Jacobsen and Shiels were popular teachers, and, even when offered more time off, hesitated to give up teaching[420]. Roubik was not only a teacher; he was chair of the history department as well. Only Garraghan and Delanglez were full-time researchers. Both Corrigan and Hamilton carried full-time teaching loads.

Other diversions consumed time and energy. When Jesuits seemed to be boycotted from appearing on the 1939 program of the American Catholic Historical Association, everything else slowed down while strategies of reaction and retaliation were worked out[421].

---

[414] Wilson to Espinosa, 15 May 1940. Wilson papers, box 17, folder 69.

[415] Wilson to Jacobsen, 18 February 1942. *Jacobsen papers, «Correspondence with Wilson re Mid-America and the Jesuit Historical Institute»* folder.

[416] Francis J. Gerst to Wilson, 17 August 1942. *Wilson papers* box 23, folder 26.

[417] Wilson to Espinosa, 18 August 1942. *Wilson papers* box 23, folder 26.

[418] Wilson to Jacobsen, 29 August 1940. *Wilson papers* box 22, folder 15.

[419] 6 September 1940. *Wilson papers* box 23, folder 26.

[420] Roubik to Wilson, 5 August 1937. *Wilson papers* box 10, folder 36.

[421] See Shiels to Wilson, 18 November 1939, on Peter Guilday. *Wilson papers* box 17, folder 23; Shiels to Wilson, 19 November 1939, on refraining from attending the conference. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Shiels, 20 November 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Rooney, 20 November 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Rooney to Wilson, 3 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Shiels to Wilson, 6 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Shiels, 7 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Shiels to Wilson, 14 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Rooney, 14 De-

The very nature of Delanglez' research made it controversial, quite the opposite of Garraghan's. (For example, William T. Kane in a review characterizes Garraghan's work as that of a veteran: «It moves serenely». There is no «smoke of controversial fires»)[422]. Delanglez was intent on setting the record straight in the face of evident falsifying of the records to make some of the French explorers look good at the expense of the Jesuits. An anonymous censor of his *Frontenac and the Jesuits* noted criticisms of Delanglez' previous books: «[They] alike merited the criticism that he is reviving old controversy with its old fires, and that he is quite partisan in his method of discussing his problems. Several reviews of his books (Nute, Kellogg, Cox) are on hand and will show the correctness of this statement»[423]. For this reason, the censor recommended a delay in printing the volume, though it appeared that year (1939).

Some ten years later, Jacobsen, manning the ship practically by himself, was diverted into a bitter and prolonged controversy over the clerical status of Jacques Marquette. Joseph Carlton Short[424], a friend of Francis Borgia Steck[425], had written an article placing in doubt most of the received facts about Marquette. Jacobsen fired off an article, «Attempted Mayhem on Père Marquette»[426], and then the following year «Documents: Marquette's Ordination»[427]. Jacobsen wrote to Short's bishop asking him to stop Short[428]. Five years later Jacobsen was still embroiled in the same controversy, but with Steck as antagonist[429]. Controversies with Steck dated back to some Jesuits' attempting to keep Steck from the vice-presidency of the Catholic Historical Association in 1939[430]. The controversy did not end until Steck's death in 1962[431]. In 1935 Wilson had thought it might be good for the sake of the publicity they might involve if *Mid-America* became involved in some controversies.

---

cember 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Roubik, 22 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Shiels (carbon to Jacobsen), 4 January 1940. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Guilday, 3 February 1940, in which he discontinues membership in the American Catholic Association. *Wilson papers* box 17, folder 23.

422 William T. KANE. *Chapters in Frontier history* Mid-America 17 (1935) 65.

423 Unsigned and undated typewritten note, found in *Jacobsen papers* in a folder on *«Frontenac and the Jesuits»*.

424 Joseph Carlton Short, priest of the Diocese of Green Bay, Wisconsin; b. 16 August 1890, † 30 June 1951.

425 Francis Borgia Steck, b. 11 July 1884, St. Louis, Missouri; † 5 July 1962, Quincy, Illinois.

426 Jerome V. JACOBSEN. *Attempted Mayhem on Père Marquette.* Mid-America 31 (1949) 109-115.

427 Id. *Documents. Marquette's ordination.* Mid-America 32 (1950) 46-54.

428 Jacobsen to Bishop Stanislaus V. Bona, 31 March 1951. *Jacobsen papers. «Rev. Joseph Carlton Short and Writings on Fr. Jacques Marquette SJ»* 1949-55 folder.

429 See Jacobsen to Julian Woods, 6 February 1956. *Jacobsen papers, «Correspondance with and about F.B. Steck* folder.

430 See Wilson to Shiels, 7 December 1939. *Wilson papers* box 17, folder 23; Wilson to Roubikj 22 December 1939. Ibidem.

431 See F.B. Steck and August Reyling to Jacobsen, 24 February 1956. *Jacobsen papers, «Correspondance with and about F.B. Steck* folder.

«I think that before the end of the year MID-AMERICA should allow a little more fire and while controversy may be the last thing in the world we seek for, a little opposition from our opponents outside may be of immense advantage to us in securing public attention»[432].

At some price, Wilson got his wish.

As a Japanese garden begins in the hills with waters running swiftly and clearly, becomes a pond with varied and interesting flora and fauna, and ends quietly in a backwater, so it was with the Institute of Jesuit History. It began with great energy and promise and drew together interesting and productive scholars bent on telling the history of the Jesuits in America. Through books and many articles, most of which appeared in its journal *Mid-America,* it fulfilled its promise and promises for better than ten years. It could not, however, sustain its momentum. Members died; members were diverted to other tasks, such as the editing of the *Historical Bulletin* and teaching in the years after World War II when Jesuit colleges and universities were booming. There were promising new Jesuits coming out of graduate schools, but they did not become members. Other opportunities for research presented themselves. In the end, Jacobsen almost single-handedly carried on the multiple tasks involved in putting out a journal. As early as 1940 he was writing to Wilson that no one seemed to understand that his job consisted in more than editing a journal; he filed, ordered, billed, paid bills, made out checks, handled journal exchanges, etc.[433]. By 1946 in his annual report, he was overcome by hopelessness. The researchers had departed. The fine members of the history department had such heavy teaching loads that they could not contribute to the Institute. The conclusion: «As far as can be judged all sight of the original design seems to be lost.»[434].

On Jacobsen's death, Espinosa wrote of him: «He put his heart and soul into the work of the Institute and editing, and it was through his personal efforts that *Mid-America* has gained national recognition as a useful and valuable historical journal. It is certainly hoped that it will continue . . . [He had] few equals in patience, persistence, and unfailing kindness»[435]. *Mid-America* continued to be published under the aegis of the Institute until 1981, but there had been no members of the Institute since Jacobsen's death. Of course, the journal continues in existence until the present day under the sponsorship of Loyola University of Chicago.

---

432 Wilson to Jacobsen, 23 September 1935. *Wilson papers* box 7, folder 54.

433 Jacobsen to Wilson, 13 April 1940. Ibidem box 17, folder 69.

434 Report on Institute May 1945 to May 1946. *Jacobsen papers, «Reports to President»* 1936-47 folder.

435 J. Manuel ESPINOSA. *Inter-American notes,* The Americas 27 (1970-1971) 455. Many thanks are due to Joseph F. Small, Mrs. Nancy Merz and William L. Mugan, the archivists, respectively of the Chicago, Missouri and Wisconsin provinces; and to Robert Trisco of the Catholic University of America, Francis Paul Prucha of Marquette University, and Yolande Wersching of Loyola University of Chicago, for their gracious assistance. Special thanks are due to Michael Grace, archivist for Loyola University of Chicago, who assisted in countless ways, and Ruth McGugan, who helped to put the manuscript in final shape.

SUMARIO

El Instituto de Historia de la Compañía de Jesús, establecido en la Universidad Loyola de Chicago, surgió en el siglo 20 como una tentativa, no la única, para rastrear las raíces jesuíticas soterradas en suelo americano durante siglos. Nació el 11 de junio de 1936, fundación del padre Samuel Knox Wilson, inspirado por Jerome J. Jacobsen. Al lado de Jacobsen colaboraron en Loyola los miembros fundadores William Eugene Shiels, Jean Delanglez, Gilbert J. Garraghan jesuitas, y el laico, José Manuel Espinosa. A distancia, como miembros correspondientes, contribuyeron Raymond Corrigan y Raphael Noteware Hamilton. El Instituto asumió la revista *Mid-America*, pensada en su comienzo para estudiar la vasta zona regada por el río Misisipí, pero pronto la investigación se expandió por el suroeste de los Estados Unidos, incluido el norte de México, y por la parte francófona del Canadá. Los componentes del Instituto patrocinaron la publicación de seis libros y 29 artículos y muchos otros artículos escritos por jesuitas que no formaban parte de su plantilla. En 1942 comenzaron a presentarse artículos sobre temas no jesuíticos, y a partir de 1958 pocas de las contribuciones a la revista iban firmadas por miembros de la orden. La revista permaneció bajo la dirección del Instituto hasta 1981, pero la aparición de entidades dedicadas a investigaciones paralelas, el desgaste de los miembros de la comisión editora – hombres dedicados a la enseñanza a tiempo pleno – y las eventuales defunciones y salidas no acontecieron en vano. La labor de los fundadores y de los que les sucedieron no fue infructuosa, y ciertamente, en particular desde 1936 hasta 1950, el Instituto cumplió con éxito indudable su misión de recobrar para el presente el pasado de los jesuitas en vastas zonas de América.

TEXTUS INEDITI

THE LETTERS OF ROBERT SOUTHWELL, S.J.

THOMAS M. McCOOG, S.J. - London[436]

One of the most popular English Jesuit martyrs, Robert Southwell was born in Horsham St. Faith, Norfolk in late 1561. He attended the Jesuit college in Douai and resided at the English College in the same city from 1576 to 1577 with the exception of a few months in Paris (from November 1577). He left for Rome where he entered the Society of Jesus in October 1578. As a scholastic he lived at the English College in Rome where he worked as secretary to Alfonso Agazzari, the rector. He was ordained sometime in the spring of 1586, shortly before he was chosen to accompany Henry Garnet to England. From that year until his capture in 1592 Southwell spent most of his time in London when he received Roman Catholic priests upon their arrival in the kingdom and assigned them throughout the country. Shortly after his arrival he took up residence in the London house of Anne Dacre Countess of Arundel, the wife of the imprisoned Philip Howard Earl of Arundel. Southwell was captured in Uxenden, Harrow, in June, 1592 by one of the cruellest pursuivants Richard Topcliffe. Imprisoned and tortured, he was accused of treason, found guilty, and executed on 21 February 1595.

In 1955 Father Philip Caraman, S.J. found a rich assortment of material pertaining to the English Jesuit mission among the manuscripts in the Fondo Gesuitico collection in the Jesuit Archives in Rome. Among the manuscripts were various important letters from Southwell and Henry Garnet. These letters were used extensively by Caraman first in *Henry Garnet (1555-1606) and the Gunpowder Plot*[437] and more recently in *A Study in Friendship: Saint Robert Southwell and Henry Garnet*,[438] and by Christopher Devlin, S.J., in *The Life of Robert Southwell: Poet and Martyr*[439] Hitherto they were unpublished.

Robert Southwell's importance extends beyond his missionary activity and his martyrdom. To many he is known primarily as a poet, one who, in the words of Louis L. Martz, reformed English poetry by introducing into it the «practice of religious meditation and the conversion of the methods of profane poetry to

---

[436] I wish to thank three scholars for their help with this edition: Father László Lukács, S.J. of the Jesuit Historical Institute, Rome, helped with the transcriptions; Father Vincent Bywater, S.J. of Campion Hall, Oxford corrected my Latin mistakes; and Professor Nancy Pollard Brown, Oxford provided advice and assistance with the notes.

[437] (London 1964).

[438] (Anand [India] 1991).

[439] (New York 1956).

the service of God.»[440] In a comparison of the letters of Garnet and Southwell, Caraman described the former as «mostly reports» but in the latter, Southwell «speaks in the language of Shakespeare.»[441] In them we see Southwell the priest, the poet, and the martyr. We commemorate the 400th anniversary of his martyrdom with the publication of these important letters.[442]

LETTERS

1

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
[Rome] 23 January 1585
Fondo Gesuitico 651/648.
Original letter with folds and vestiges of a seal.

Admodum Reverende in Christo pater
Pax Christi

Muneris mei id esse intelligens, ut Paternitatem Vestram de iis certiorem facerem, quae in huius Collegii administratione, aut desiderari, aut probe geri viderentur; pro eo ac debui literis hisce meam hac de re sententiam breviter censui declarandam[443]. Ac primum quidem illud videor in universum affirmare posse, quod cum in hoc Collegio spectanda potissimum sit accurata studiosorum in pietate et literis institutio, eos in utrisque factos esse progressus, qui maiorem Deo gratias agendi, quam procurandae emendationis materiam suppeditent. Et quamvis id non minima ex parte singulari ipsorum iuvenum ad pietatem propensioni ascribi possit, longe tamen maxime Superioris in hoc valuit sedulitas atque prudentia, qui et ob diuturnam affectionem rerumque Anglicanarum experientiam, suo quemque pede metiri didicit, et ob insitam de illo Anglorum animis optimam opinionem, magna apud omnes pollet authoritate. Quo fit ut ad rem Catholicam in Anglia promovendam plurimum referre existimem,

---

[440] *The Poetry of Meditation* (New Haven 1954) 183.

[441] CARAMAN, *Friendship*, [ii iii].

[442] For a full bibliography of works by and on both Southwell and Garnet, see Thomas M. McCOOG, S.J. *Monumenta Angliae (= Mon. Ang.)* (Rome 1991) II 325 483-484 (= MHSI 143). On Southwell, see also Vittorio F. CAVALLI, *St. Robert Southwell, S.J.: A Selective Bibliographic Supplement to the Studies of Pierre Janelle and James H. McDonald.* Recusant History 21 (1993) 297-304.

[443] Although he did not make his first appearance in a Roman catalogue until 1584 (*Mon. Ang.* I 483), Southwell had moved from the Roman College to the English College in 1581. He remained there first as tutor and then as prefect of studies until his departure for England in 1586 (DEVLIN 47). It was as prefect of studies that he wrote this letter.

quod Romae P. Alfonsus[444], Rhemis Alanus[445] utrobique V.R. et P. Robertus[446]. res nostras administrent.

Unum tamen in hoc Collegio occurrit, et illud sane non leve incommodum, quod cum lectissimi iuvenes animum ad Societatem applicent, ita vident obstructos sibi aditus, et praeclusa omni ex parte itinera, ut spe deiecti tantam animi contrahant aegritudinem, ut ipsum etiam corpus dolore conficiatur[447]. Duorum sane, ut alios taceam, ob oculos mihi quotidie versantur exempla, quos diuturna procrastinatio, et acerbum hoc a Societate exilium [1ᵛ] ita habuit sollicitos, ut alter robustae et caeteroquin constitutionis sanguinem expuerit, uterque eo redactus sit ut nec lectiones in schola excipere, nec studiis qua par esset diligentia incumbere possit cum tamen ii sint ambo qui in hoc Collegio paucos ingenio pares, superiores certe meo iudicio nullos habeant. Scio ego quidem et doleo, eo res loco esse, ut sine aliquo gravioris incommodi periculo publice in Societatem admitti non possint. Illud unum est quod cupio, ut modus aliquis ineatur, quo afflictis eorum mentibus aliquod afferatur levamentum, ne si mature animorum non consulatur angori, corporum quoque iacturam faciamus[448]. Caetera tum ad Rectoris munus tum ad reliquam Collegii gubernationem spectantia, ita mihi geri videntur, ut opus non habeam pluribus Vestram Paternitatem gravioribus distentam curis interpellare. Unum tantummodo de meipso addam nihil mihi esse magis in votis nec in hac vita gratius quicquam accidere posse, quam ut quemadmodum Paternitati Vestrae visum est, ut meos in praesentia labores Anglis ita etiam Deo sic inspirante videatur, ut eosdem ipsi Angliae summam martyrii spem promittenti impendam[449]. Quod ego sane non desistam precibus a Deo contendere, qui et pro sua pietate et me exaudire et Paternitatem Vestram diu nobis servare dignetur incolumem. X cal Februar. [= 23 January] 1585.

Paternitatis V. indignissimus filius et servus
in Christo

Robertus Southwellus

---

[444] Alfonso Agazzari was twice rector of the English College, Rome. His first term ran from 1579 to 1586: the second, from 17 May 1596 to 25 May 1597 (*Mon. Ang.* I LXXXIII). He was extremely popular among the English Jesuits and a frequent correspondent with both William Allen and Robert Parsons.

[445] William Allen (1532-1594) was the *de facto* head of the English mission. Founder of the English College, Douai (later transferred to Rheims), he was influential in converting the English Hospice in Rome into the English College. He moved to Rome shortly after this letter was written (Godfrey ANSTRUTHER, O.P., *The Seminary Priests* (Ware/Durham n.d. [1968]) I 4-5.

[446] Robert Parsons (1546-1610) was appointed superior of the Jesuit mission to England in 1580. He returned to the continent in 1581 and devoted the rest of his life to working for the confirmation and restoration of Catholicism in England through negotiations with the Duke of Guise in France. and King Philip II in Spain, and through the foundation of colleges in Seville, Valladolid, and St Omers. See *Mon Ang.* II 432-433 for complete bibliography.

[447] Disturbances were a recurring problem at the English College and there was some unrest in 1585 (see Michael E. WILLIAMS, *The Venerable English College, Rome* [London 1979] 12-14). One of the common complaints against the Jesuits was their attracting the most talented seminarians into the Society (on this see Leo HICKS, S.J., *The English College Rome and Vocations to the Society of Jesus: March 1579-July 1595.* AHSI 3 [1934] 1-36).

[448] Unfortunately because we do not know the identities of these frustrated candidates, we do not know if they were ever admitted into the Society.

[449] Although Robert Southwell was not at the top of Robert Parsons's list of Jesuits whom he desired for the English mission, Parsons wrote to Father Agazzari on 15 September 1584 that he would be satisfied with Southwell «if the General thought well to send [him] ...» (Leo HICKS, S.J., ed., *Letters and Memorials of Father Robert Persons, S.J.* [London 1942] 244) = Catholic Record Society 39.

Addressed same hand:	[2v] Admodum Reverendo in Christo Patri P. Claudio Aquaviva Societatis Iesu Praeposito Generali
Endorsed:	1585. Roma. P. Robertus Soutichellus [sic] X. Kal. Februarii Casa del Collegio degli Inglesi Petit Angliam xiv. 6

2

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva or Alfonso Agazzari]
12 January 1587
Fondo Gesuitico 651/648.
This document has since vanished. I have relied on photocopies and transcriptions made earlier and have not been able to confirm them against the original document. This was an original letter with folds and the vestige of a seal.

Quis sit rerum nostrarum status saepius, audistis, at cum is sit ut certum cursum aut definitos terminos aut limites non habeat, qualis sit vix ad diem constare potest[450]. Hîc enim ut incerta sunt omnia et lubrica, ita ex incertis fere pendent rumoribus quaecumque in vulgus prodeunt. Idem hactenus observavi, miram hîc esse fingendi licentiam, quae non solum verbis, sed scriptis etiam et cum privilegio impressis libris suam tuetur apud populum fidem[451]. Hoc enim mendacibus inprimis est necessum, ut quod mendaciis effecerunt, mendaciis quoque stabiliant ac confirment. Unum tantummodo est in quo constantes se praebent, in vexandis scilicet et affligendis Catholicis. Quare nihil de aliis certe habeo nisi forte incertam ac dubiam reipublicae conditionem, commemorem quae cum satis se prodat non est quod plura de ea scribam. Catholicorum status idem est quem superioribus literis aperui, quamvis revera adeo sit anceps et inconstans, ut fere in dies singulos novus videatur[452]. Licet enim semper sit miseriis et timoribus plenus tantam tamen

[450] The persecution of Catholics intensified after the discovery of the Babington Plot in 1586 and climaxed with the execution of Mary Queen of Scots on 8 February 1587. The Babington Plot again cemented the popular identification of Roman Catholics as traitors. On the association of Protestantism with English nationalism, see David LOADES, *The Origins of English Protestant Nationalism* and Anthony FLETCHER, *The First Century of English Protestantism and the Growth of National Identity* In Stuart MEWS, ed. *Religion and National Identity* (Oxford 1982) 297-307 and 309-317 respectively. On anti-Catholicism, see Carol Z. WIENER, *The Beleaguered Isle. A Study of Elizabethan and Early Jacobean Anti-Catholicism.* Past and Present 51 (1971) 27-62 and Peter LAKE, *The Significance of the Elizabethan Identification of the Pope as Antichrist.* Journal of Ecclesiastical History 31 (1980) 161-178.

[451] Shortly thereafter Garnet and Southwell established a secret printing press to combat these lies (see CARAMAN, *Garnet* 42-44; and DEVLIN 142-144).

[452] Earlier letters to the general can be found in John Hungerford POLLEN, S.J., *Unpublished Documents Relating to the English Martyrs* (London 1908) 293-337 (= Catholic Record Society 5) and Henry FOLEY, S.J., *Records of the English Province of the Society of Jesus* (Roehampton 1875) I 301-387.

minarum ac miseriarum varietatem intentant, ut quid tandem de nobis statuere velint, ignoremus. Id unum omnes clamant, proditores esse nos ac perduelles, tales in republica tolerari non debere, evangelii nos ac sacrorum omnium [? or auctorum] ruinam moliri. Denique homines esse caelo terraeque exosos. Quemadmodum omnes carceri ac custodiis tradiderint audivistis. Quo tandem haec spectent, ignoramus; solum ut illi subindicant, nos etiam concedamus, in nostram hoc factum esse perniciem. Sed, quamvis orbae maritis viduae, ductoribus familiae, fautoribus fides et nutriciis ecclesiae maereant quodammodo et lamententur, viget tamen fides, exultat ecclesia, familiae non deficiunt, et virilibus animis Dei negotium vel imbelles foeminae[453] promovere non desistunt. Sicut enim abundant passiones Christi in nobis, ita et per Christum abundat consolatio nostra[454]. Solum desunt operarii[455]. Nam sane, quantumvis saeviant procellae, Petri navicula progreditur et proficit, et in illam plurimi petunt accessum. Veniant, obsecro, qui mittendi sunt ut maiori cum fructu operas impendamus. Hic contigerunt quaedam, quae non exiguam excitarunt admirationem. Alterum fuit trinus eodem die accessus ac recessus Thamesis. Alterum magna eiusdem fluminis inundatio qualis a multis annis non contigit, quae etiamsi naturalibus possint causis attribui, non tamen casu sed Dei procul dubio nutu ad hoc effectus causas conspirasse, credendum est, ut his signis populus moneatur [the transcripts are defective: one and 1/5 lines are missing][456] non fuit cum litteras vestras 15 Novembris[457] datas reciperem ideoque non scripsit, sed brevi illum expectamus. Circuit enim quaerens quem salvet. Quare in praesentia pluribus supersedeo, iterum brevi cum ipse adfuerit scripturus. Quaeso munuscula aliqua pro hospitibus mittite; erunt enim sat scio a vobis longe iucundissima, non deerunt, qui possint secure ad nos transferre, si Parisios ad procuratorem nostrum mittantur. Interim valete et nostri, ut facitis, recordemini. Vestrum perpetuam habemus, prout par est, memoriam. 12 Jan. 1587.

Vestrae Dominationis observantissimus

Robertus

Endorsed: 87 Rob. Angustiae Catholicorum Tamesis accessio, et recessio et insolita exundatio

3

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva]
26 August 1587

---

453 Southwell use of «foeminae» probably testifies to the emergence of recusant women such as Eleanor and Anne Vaux and Anne, Countess of Arundel.

454 Around this time, Southwell began writing *An Epistle of Comfort* (París n.d. [vere London 1587-1588]).

455 The request for more priests, both Jesuits and secular, was frequent. On the slow growth of the Jesuit mission to England, see *Mon. Ang.* I LXII-LXIII.

456 Some/all of the missing section concerned Garnet who was in the Midlands and who returned to London in February (CARAMAN, *Garnet* 43).

457 Oddly I could find no trace of this letter among the various registers in the Jesuit archives. If the general had written, there should have been a summary of the letter in one of the registers. For this reason, I think it is probable that this letter was not addressed to the general but to Father Agazzari.

Fondo Gesuitico 651/648.
This is an original letter with folds but no seal mark.

Admodum Reverendus in Christo Pater,

Pax Christi

Res nostrae RP eo lodo in praesentia sunt, ut pendere videantur omnes, nec plane securi, nec admodum timidi. Unum illud de more agitur, Catholicis mala omnia intentantur. Hanc ultimam legem severe exequuntur, et Catholicos bonis fundisque misere spoliant[458]. Quo negotium hoc vergat, nescio. Sed interim magna est nostrorum calamitas. Neque tamen institutum iter deserunt, sed animis ad extrema quaeque paratis constanter prosequuntur. Accesserunt ad cumulum nostrum non infimae personae, ex quo haec ultima desaeviit tempestas, et quamvis leves paleas eventilet, solidiora tamen grana horrei septa non excedunt. Vir quidam haereticus Catholicam uxorem in comitiis ad tribunal adduxit, ut iudices haberet testes, eum nullo modo posse sententiam mulieris mutare. At instant illi nihilominus pro ea solvendum esse. Quin (inquit) potius fiat divortium, et nunquam posthac eam pro uxore habebo. Et illa nihil recusavit, parata quodvis potius perpeti, quam Deo displicere. At nec hoc potuit audiri, nec recipi tanquam sufficiens ratio non solvendi, sed sine ulla tergiversatione solvendum ei pro uxore fuit. Huiusmodi exempla et id genus alia, hic sunt nimis familiaria. Habent enim iam formulam quandam, qua volunt eos, qui ipsis consentiunt, publice praeteritam, ut vocant, obstinationem abiurare. Nordovici in Anglia hereticus quidam novae sectae princeps, paulo ante coriorarius, multiplicem hanc haeresis bestiam, novo foetu locupletavit. Is cum vulgaria biblia saepius tereret, tandem spiritu dictante, magistros suos errare deprehendit, et lumen evangelii sibi tantum affulsisse. Tenuit nec Christum nec Spiritum Sanctum esse Deum, Christum non esse ex Maria virgine natum. Neminem debere quacumque de causa iurare. Nullos debere esse in republica Christiana magistratus. Pueros non esse baptizandos, et id genus alia quae Anabaptistas sapiunt. Hic cum a sui fere similibus, damnatus esset ad mortem, paulo post combustus est, mira ut aiunt obstinatione et perversa pietatis specie. Sed paulo post, nec ossa hominis, nec ipsi cineres inventi sunt, adeo piarum reliquiarum hostes, faeces has avide ambierunt. Londini quoque res non levis momenti accidit. Puritanus quidam Wigginsonus[459] nomine, cum in templo quodam contra episcoporum dignitatem concionatus esset, ad superintendentem Londinensem delatus est, cumque lictores ab eo missi in templum venirent, [1v] ubi vir hic in concione esset, interpellabant hominem et e suggestu extractum ad episcopum adducere volebant. Statim insurgunt artificum famuli, praedicatorem suum e manibus lictorum vindicant, lictores ipsos egregie verberant, et eodem die vi abductum hominem alio in loco concionantem audiunt, nec adhuc possunt eum comprehendere. Minister, in cuius ecclesia primo concionabatur, in vincula coniec-

[458] In 1587 Parliament enacted «An Act for the More Speedy and Due Execution of Certain Branches of the Statutes made in the 23rd Year of the Queen Majesty's Reign Entitled An Act to Retain the Queen's Majesty's Subjects in Their Due Obedience» (29 Eliz. I c. 6) simplified the collection of recusant fines and, in the process, made the collection more efficient. On the recusant laws, see John LA ROCCA, S.J., *English Catholics and the Recusancy Laws 1558-1625: A Study in Religion and Politics* (unpublished Ph. D. thesis, Rutgers University 1977).

[459] On Giles Wigginton's activities, especially in connection with the Martin Marprelate controversy, see Patrick COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement* (London 1967) 130 394 405. In March 1589 Wigginton was banned by name from all pulpits in the city of London by the High Commissioners.

tus, partes suas intrepide tuetur, asserens Londini esse hominum viginti millia, qui in eadem causa vitam exponent, eo iam puritanismus processit. Inter haec Catholici iunctis animis votisque Deum precantur, et soli in hoc errorum diluvio agitantur. Quibusvis fere quidquid velint opinari licet, dummodo a religione vera abhorreant, et quamvis illum homunculum in speciem pietatis castigarint, certum tamen est plurimos, imo forte a plebe plerosque, non solum Filium et Spiritum Sanctum, sed Patrem quoque negare esse Deum, id est, esse plane Atheos et Epicuros. Hoc enim religionis omnis incuria hoc morum vitaeque turpitudo satis demonstrant. Huius rei observatio, plurimum profuit Catholicis qui eo magis confirmantur in fide, qua vident omnes eam respuentes in scelera omnia agi praecipites. Vincti nostri laeti sunt, et alacres[460]. Trahuntur quandoque pro tribunalibus, sed nihil plane novi audiunt praeter calumnias, et nugas et nec ipsis per se loquendi locus datus, nec iudices communem illis qui lege permissus est favorem exhibere volunt. Non tamen minuitur persecutionibus Ecclesia, sed augetur, et quo magis ab Aegyptiis opprimimur, eo magis crescimus et multiplicamur. Reliqua perscribet P. He.[461]. Ego interim humillime me et res nostras Paternitati vestrae commendo, ut quod diruit hostis divina ope et vestris sacrificiis adiuti instauremus, et tandem benigne faciat Dominus in bona voluntate sua Sion, ut aedificentur muri Hierusalem. 26 Augusti 1587.

Vae. Ptis. filius et servus in Christo

Rob.

4

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
28 August 1587
Fondo Gesuitico 651/648.
This is an original letter with folds and seal.

Admodum Reverende in Christo Pater

Accepimus literas vestras 20 Februarii[462] conscriptas una cum Epitome privilegiorum, quae sane nobis quantae fuerint laetitiae, vix possem verbis exprimere. Fuerunt ut nautis tempestate iactatis optatissimum sidus, ut pendentibus animis oportunus nuncius denique ut exulibus de rebus patriis iucunda narratio. Vidimus parentis optimi pium affectum, ducis peritissimi prudens consilium, vidimus quo afflari cupimus Societatis spiritum. Benefaxit Deus Paternitati Vestrae quod tam remotos tam indignos prae oculis et in praecordiis retineat. Addidit sane animos luctantibus, ut fortes essemus in bello, quibus sic divina bonitas voluit consultum, ut talem haberemus hortatorem pariter ac patrem. Quid tam diu literas has Vestras in via retinuerit ignoramus, se utut tardae sunt, nobis certe sunt longe gratissimae. Hanc quam nacti sumus viam optimam, speramus esse et se-

---

460 The Jesuit prisoners were Ralph Emerson (1553-1604), Thomas Pound (1539-1615), and William Weston (1550-1615). For biographical and bibliographical information, see *Mon. Ang.* II 296 444 525.

461 «P. He» is, of course, Henry Garnet whose letter to the general, written on the same day, can be found in Fondo Gesuitico 651/624.

462 ARSI *Franc. 1/I* 290v-91r. This letter has been printed with an English translation in POLLEN 319-321. Henry Garnet in a letter written to the general on 29 August 1587 (Fondo Gesuitico 651/624) recounted an accidental encounter with Southwell: «Only yesterday. I accidentally met our Robert. He was reading your Lordship's letter. I am altogether unable to tell you what joy this sight gave me» (I use the translation in CARAMAN, *Garnet* 60.

curissimam. Quaeso V.P. curet authorem vestro nomine ob eximiam in nos et nostra curam salutari per eos, qui ad id muneris censebuntur idonei. Dedimus ad vos nudiustertius literas easque fusas, nec timemus aperte scribere, quae scribi possunt etiam occulte, quia quae inveniuntur obscure, aenigmatice, aut figurate dicta obnoxia sunt graviori examini et perversis interpretationibus. Nec ea unquam scribemus, quae ulli possint periculum creare, praeterquam nobis ipsis, quibus pericula, si plura esse possint, at maiora nunquam. Iam enim de vitis actum est, et de caetero, quid superest, quod ipsorum subsit incuriis, nisi in cadavera saeviant et de mortuis etiam poenas exigere conantur. Mirum est quam variis nos terreant rumoribus: hodie omnes sacerdotes in crucem agentur, cras exulabunt, postridie nihil horum fiet. Volunt, nolunt, et ipsi quid agant penitus nesciunt. Unum sane relatu dignissimum accidit. Mulier quaedam Catholica coacta est una cum caeteris eiusdem fidei a marito recedere; imo ipse, licet haereticus, coactus est eam exturbare domo sua et ei fores in faciem occludere, nec fas est ne principem offendat, uxorem propriam sub eodem tecto retinere. Timent aliae piae feminae, ne id etiam ipsis contingat. Inter haec tamen omnia viget fides et exultat oppressa et una cum fluctibus Arca nostra elevatur. Caetera in prioribus litteris perscripsimus. Quid autem de sacerdotibus fiet, incertum est, ita incerta sunt hominem istorum consilia. Vestris precibus nos humillime commendamus. 28 Aug. 1587.

V.P. filius et servus in Christo

Rob.

Addressed: [1r] Ad Reverendo Padre Nostro

Endorsed: 87 Rob. De persecutione Scribunt aperte, nihil scribunt quod possit nisi ipsi nocere. Aenigmata patiuntur plures calumnias
H[offaeus, German assistant in Rome]

5

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva or Alfonso Agazzari]
22 January 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This is an original letter with folds and the vestiges of a seal mark. Another hand has added to the top of the letter: «de Tirelli resipiscentia».

Cum miseram Catholicorum in Anglia divexationem saepius ad vos scripserimus, aequum est, ut qui socii passionum estis, sitis etiam et consolationis. Jonam quendam, uti audistis, e navi proiectum in mare, demersum et spiritu procellarum iactatum, caetus ille Leviathan deglutiverat iam pridem, et inter illa conduxit ex arctissima hac custodia; semel vindicatus, denuo sua sponte in eandem se captivum reddidit, maiore sane dedecore relapsus, quam primo deiectus. Sed Deus qui solvit compeditos et illuminat caecos, qui de terra suscitat inopem et de stercore erigit pauperem, tandem quatriduanum hunc Lazarum in sepulcro faetentem evocavit in lucem magnam, et eductum de lacu miseriae et de luto faecis statuit supra petram et confirmavit uti speramus, super eum misericordiam suam.

Reclamante enim et in dies magis magisque stimulante conscientia, perduellem suum Deus ita caritatis vinculis ligavit, ut tandem vi quodammodo superatus seipsum sui ipsius accusator evaserit, publicam Deo ac Ecclesiae illatam iniuriam publica quoque detestatione compensavit. Taedio enim tantae impietatis captus et in magnitudinem commissi sceleris penitius intuitus, secum deliberare coepit, quo pacto et adversariorum conceptam spem eludere et certum publicumque suae emendationis argumentum praebere posset. Tandem autem hoc iniit consilium, ut quo tempore ipsi eum ad abiurandam fidem in apertum producerent, ille e contrario abiurata haeresis simulatione constanter se Catholicum profiteretur. Successit illi faelicissime hoc negotium. Productus enim ad crucem quam vocant S. Pauli, quo loco creberrimus est et frequentissimus tum primorum tum populi ad conciones concursus. Cum iam minister in suggestum ascendisset et psalmus 6 ad canendum fuisset nominatus, Tirellus[463] (hoc enim sacerdoti nomen est) altiori loco caeteris sub ipso suggesto constitutus, se erigeret, in hanc sententiam profari coepit. Veni (inquit[)] dilectissimi in hanc frequentiam hoc ut opinio habet animo, ut antiquam illam quam cum lacte suxi et a teneris semper annis colui, fidem abiurem. At quod tam diu et tam impie fidem, quam falsam credidi, visus sim profiteri, vehementer doleo deinceps autem quam iam profiteor, amplector ex animo Catholicam Romanam [1^v] ecclesiam ac religionem, a qua sicut instigante diabolo cecidi. Ita nunc erigente spiritu Dei, ad eandem revertor et paratus sum divina ope fultus pro eiusdem mori defensione ac me felicem, si hac poena flagitiorum meorum gravitatem possim eluere. Hic dictis surgit praetor, conclamant alii magistratus, accurrit Yongus[464] ille insignis ecclesiae Saulus, et statim hominem rapiunt dextra hunc iactant, exturbant, et nimbo quodam prementis et concursitantis populi per aera eum raptant. Is interim palinodiam quam illi legendam tradiderant in minutissima frusta discerpsit, et cartas aliquot, quas in sinu paratas attulerat, in vulgus dispersit. Inde maiori concionis parte comitatus ad carcerem qui dicitur Nugatum defertur lachrimis suam damnans commissam impietatem et prae caeteris delictis saepius fidei abnegationem vehementer improbans. Cumque in eum populus convicia iaceret, recte, inquit et merito mihi haec quadrant opprobria, peiora enim de me dicere non potestis, quam de me ipse sentiam; et fui sane, quem me esse dicitis perditus, nequam, et homo sceleratissimus. Sed in posterum Dei gratia id generis vir non ero, ac utinam, quantumvis dura patiar, ut pro praeteritis satisfaciam. Oneratum igitur catenis hominem coniecerunt in teterrimum specum, deinde in alium carcerem transtulerunt, ubi iam detinetur, plenam de scandalo dato poenitentiam acturus, Vos, quaeso, ut perseverat, rogate. Hoc cum heri contigerit, acceleratus est multorum sacerdotum Londino discessus, qui Wisbicum deferuntur, inter quos est frater noster Gulielmus [Weston] in quem sane vel nunc Catholicorum omnium maxime se perdidit amor et veneratio[465]. Cum enim ante discessum potestas facta sit, ut et ipsis pateat alios adeundi et aliis ad ipsos accedendi, aditus tantus est ad illum concursus [2r] tot illius ad alios invitationes ut vix certe credi posset, nisi experientia comprobasset. Quae sane concepta de illius sanctitate opinio non immerito illi debetur, cum reipsa sit verus Israelita, prudens ut serpens et simplex ut columba. Faxit Deus ut illius nos vestigia

---

463 The religious changes of Anthony Tirell were numerous: he apostatised and recanted three times. He died in Naples in 1615 «finally reconciled to the church he had done so little to adorn» (the Jesuit Francis Walsingham quoted by Godfrey ANSTRUTHER 363). See also *The Fall of Anthony Tyrell* in John MORRIS, S.J., *The Troubles of Our Catholic Forefathers* (London 1875) II 289-501.

464 Richard Young was a Middlesex justice of the peace.

465 Wisbech, Cambridgeshire, was chosen because it was isolated and, thus, communication between the prisoners and the outside world would be minimal.

imitemur. Atque haec sunt quae in praesentia occurrunt; plura, cum acciderint, audietis. In festo sanctorum Vincentii et Anastasii 1588 Januarii 22.

V. Dominationis observantissimus

Robertus

Endorsed: [2v] 88 Rob.

6

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva]
[first half of 1588]
Fondo Gesuitico 651/648.
This is an original letter with folds.

Ut video, Reverende Domine, incerta sunt apud homines omnia, et iam tandem in ea videmur tempora incidisse, quae minentur plurima et grandia portendant, reipsa autem exhibeant et pauca et parva. Arx adhuc Babilonica in tuto sibi esse videtur et acrios hosce rumores ut umbras quasdam aut spectra contemnit; quippe qui ut facile sparguntur ita et facile evanescunt. Maximus hic fuit ad bellum apparatus, nec desistunt adhuc omnia, quae eo spectant quam diligentissime curare[466]. Sed iam se timoris quodammodo incusant et securos se ac plane intrepidos iactant. Quae enim ab Hispano timebant aut subvertisse aut avertisse se putant et ex Gallico, quem sperant tumultu pacem sibi indubiam pollicentur. Sed haec illis discutienda relinquamus[467]. Nos interim, ut prius, excipiunt duriter, et minis mulctisque divexant. Quae non mutatis animis, ut prius, divino freti subsidio toleramus.

Prodiere libelli quidam non tamen impressi, sed scripti, quorum alter problematice diu disputans, an pax aut bellum regno huic praestabilius sit; bello tandem palmam defert, et nobis necessarium plane ad stabiliendam rempublicam esse concludit. Alter illi, quem Ill.mus [Cardinal Allen] in declarationem seu approbationem facinoris D. Stanlei edidit[468], respondet cui applaudunt multi, sed sane libellus est, meo iudicio, satis per se insulsus et ab omni Christianae iustitiae sensu alienissimus, quippe cum ibi aulicus quidam isque aut atheus aut incertae fidei theologum agat, et exempla belli axiomatum suorum faciat fun-

---

[466] After years of postponement, the final plans were being made for the launching of the Spanish Armada against England. See De Lamar JENSEN, *The Spanish Armada: The Worst-Kept Secret in Europe.* Sixteenth Century Journal 19 (1988) 621-641. On the Society of Jesus and the Armada, see Francisco de Borja DE MEDINA, S.I., *Jesuitas en la Armada contra Inglaterra (1588).* AHSI 58 (1989) 3-42.

[467] In late 1587 a series of victories resulted in the ascendancy of Henri Duke of Guise in «The War of the Three Henries». In early 1588 the duke and the other principal members of the Catholic League drafted a number of demands for King Henri III, among which were the acceptance of Guise leadership in a war against heresy and the immediate publication of the decrees of the Council of Trent within the kingdom. Increased tension between the king and the duke drove the king to ally himself with Henry of Navarre.

[468] Sir Williams Stanley (1548-1630), a Catholic commander of some English troops in Flanders, surrendered the strategic city of Deventer to Spanish forces in 1587. See Albert J. LOOMIE, S.J., *The Spanish Elizabethans* (New York 1963) 129-181.

damenta[469]. Alter quidam liber iamdudum prodiit (de quo oblitus fueram scribere), qui responsionem ad P. Bellarminii libros de verbo Dei continet[470], auctore insigni illo mendaciorum fabro Whithakero[471]. Hic vir bonus, ubi a Bellarmino multa suo libro inservit ut sua, ea scilicet in quibus nobiscum sentit, in aliis partim se sui similem, id est, mendacem partim sophistam indicat; ac saepe multa eludit, alium quam Bellarminius ponat, quaestionis statum fingendo. Si qua possim ratione transmittere, habebitis brevi. Interim obsecro patribus nostris praeceptoribus, et Bellarmino praesertim, nostro nomine salutem dici. Paternitas Vestra curare dignetur, cuius hic libri insignem hic agunt, vel absente illo, de haeresi triumphum: adeo ut Cantabrigiae Whithakerus, Oxoniae Renaldus[472] regii theologiae Professores, solitâ quam observabant [1v] docendi methodo relictâ, vires, ingenia et studia omnia in Bellarminium converterint, et ipsius fere observato ordine illum, ut aiunt, vestigio insequuntur. Ac Renaldus quidem, nescio quot menses allaboravit, ut Tobiae librum tribus oneret mendaciis, cum ipse interim trecenta effuterit; adeo ut vel sui eum discipuli solito minus suspiciant. Illud autem periucundum est audire, quam magnam sibi hi homines opinionem conciliare studeant, vel ex hoc ipso, quod talem, quocum congrediantur, adversarium nacti sint, quem delaudant, efferunt et magnopere extollunt, quo et tanti àntigonistae insigni gloria suam magis venditent eruditionem. Atque id certe in Whithakeri libro ridiculum est, quod iam cum dissecta haec et deplorata haeresis Bellarminii opera ita omnibus suam inediam, falsitatem ac fucos prodiderit; ut maturis quibusque minus minusque in dies arrideat, hic tamen gloriosus miles, quam sui omnes hactenus detrectarunt, solemnes inter nostros ac sui similes disputationem a Thesaurario permitti contendit[473]. Quasi pluribus nos muniti praesidiis imbelliores, illi vero inevitabilibus confossi telis fortiores esse potuerint.

Caetera eodem loco sunt quo hactenus, praeterquam quod in deterius vergunt, et graviora nobis mala promittant, quae Dei gratiâ suffulti, non imparati expectabimus. Vestris nos precibus humillime commendamus.

Vestrae Dominationis studiosissimus

Robertus

---

469 William Allen had defended Sir William Stanley's surrender of the city of Deventer to Spanish forces. Surprisingly Allen's work did not initiate a major «battle of the books». For Allen's work and the replies, see Peter Milward, S.J., *Religious Controversies of the Elizabethan Age* (London 1977) 110-111.

470 On this work of Bellarmine, see Robert W. Richgels, *The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The Controversies of Robert Bellarmine.* Sixteenth Century Journal 11 (1980) 3-15. On the controversy in England, see Milward 152-156. Southwell may have thought Whitaker a «famous and notable manufacturer of lies» but the Anglican was respected by Bellarmine.

471 William Whitaker (1548-1595) was Master of St. John's College, Cambridge and Regius Professor of Divinity, Cambridge. A few years earlier he had replied to Edmund Campion's *Rationes Decem.* See Milward 56-59.

472 John Reynolds (1549-1607) was President of Corpus Christi College, Oxford.

473 A naive faith in the power of reason to settle the theological issues that were dividing Christendom resulted in a series of challenges to debate. One of the most important issues in the debates, of course, was the authorities on which the argument should be based. On this, see G.R. Evans, *Problems of Authority in the Reformation Debates* (Cambridge 1992). More than once the English Jesuits had challenged the Protestants to a disputation. See Thomas M. McCoog, S.J., *Campion's Plea for a Disputation.* The Month 2nd n.s. 14 (1981) 414-417.

Endorsed: Robertus Sotuelus. Multa de laudibus ut utilitate librorum Bellarminii Vid. an. 1588 vel 87.

7

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
10 July 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This original letter, which has since vanished, had letter folds and seal mark.

Iam tandem rupta sunt ova aspidum R.D., et non sine multorum certissimo interitu late coepit effusum grassari virus[474]. Laxis iam ferociunt habenis et ad omnem in nos saeviendi licentiam cuilibet terrae filio viam latissimam munierunt. Nec enim satis fuerat connivere aut dissimulare, si qui in nos essent iniurii, sed ad reliquam crudelitatem hanc novam et, ut arbitror, novissimam adiunctam oportuit, ut cuivis fideli (ut loquuntur) subdito, dissecto cuivis nebuloni, qui se fidelem venditat, vitas nostras ac bona rapiendi facerent potestatem[475]. Regio enim diplomate cautum est, ut quilibet amans (ut verbis eorum utar) subditus, sive is magistratus sive infimus sit, omnia nullis exceptis loca libere scrutetur, pro bullis Pontificis huius et aliis seditiosis ac a reginae obedientia retrahentibus libris.

Ac ea sunt huius diplomatis verba, is stilus ut nec minimam ad invadendas domus praerequirat de eiusmodi libris aut bullis inveniendis suspicionem, sed pro suo quilibet arbitratu, quando ac quoties libuerit, irruere impune, arcas, si velit, confringere, et quamvis barbariem in evertenda domo exercere poterit hoc diplomate illius licentiae patrocinante.

Porro paucissimi libri sunt Catholicorum propriis usibus idonei, quos in edicti huius verbis comprehendere non possint. Si quid enim sit quo ad fidem Catholicam, quam regina impugnat, adhortetur, illum, si velint, huc poterant torquere, et praesertim si quis de Romanae Sedis primatu vel verbum contineat.

Et quid facilius, quam omnes iam Catholicos lege, ut vocant, bellica, seu Martis, mulctare, si huc ea pertinent, quae non nisi Catholicus quis esse nolit, non potest non habere. Ea enim huiusmodi bullas librosque habentibus poena proposita est, ut ad proximum comitatus praefectum ducantur, qui non potest modo, sed eodem edicto cogitur, illum sine alio iudice statim morte mulctare. Si igitur perditus aliquis nebulo librum tamen nactus, eum in alicuius nobilis domum occulte intulerit, et postmodum scrutinio facto, quem intulit se invenisse finxerit, nullus hic remedii superest locus, nec potest dominus domus a suspendio se liberare cum statim ad magistratum vi abducendus sit, et ibi sine mora afficiendus supplicio. Ac sane egregie curarunt, ne qui hoc facerent nebulones desint. Eiusmodi enim bullarum aut librorum similium inventoribus praemium proposue-

---

[474] The increased surveillance and persecution resulted from the launching of the Spanish Armada.

[475] The royal proclamation «Ordering Martial Law against Possessors of Papal Bulls, Books, Pamphlets» was promulgated at Greenwich on 1 July 1588 (see Paul L. HUGHES and James F. LARKIN, C.S.V., *Tudor Royal Proclamations* (New Haven 1969) III 13-17. The proclamation was a consequence of the government's discovery of William Cardinal ALLEN's broadside against Elizabeth, *A declaration of the sentence and deposition of Elizabeth, the usurper and pretensed queen of Englande* (Antwerp 1588), written for distribution after the Spanish invasion.

runt, ut egenus quilibet de repente dives possit evadere. Quo fit ut vel ipsa praedae talis aviditas maximo sit omnibus ad audaciam incitamento. Quicumque enim talem librum invenerit, dimidiam partem bonorum mobilium illius, apud quem inventus fuerit, accipiet, et quarundam possessionum, quas per emphiteusim retinent. Hic sane nobis ad id, quod iam diu expectavimus, proximus gradus videtur nec longe, ut quidam sperant, alii timent absumi a martyrio. Praecipui quique Catholici, Equites scilicet multi et alii primarii et illustres viri, a cleri custodia una omnes in castrum Eliense postridie mittendi sunt et Domini North velut custodi tradendi, ut unus iam, si velint, perficiat, quod alias sine multorum subsidio et consensu fieri non potuisset[476]. Locus hic teterrimus est, nec in tota hac insula aer est eo insalubrior, quippe qui inter paludes et limosa quaedam prata situs est pessimos vapores exhalantia. Ille porro dominus vir est praeceps et impotens nomini Catholico infensissimus hostis. His igitur expositi periculis, nunc multo maxime V.D. opem imploramus, ut nos orationibus ac precibus sublevet et a Deo opt. max. suae gratiae auxilium imploret. Nos interim in felicissimam hanc meritorum messem vocati, colligemus manipulos nostros et oblatam Dei ope paratissimis animis accipiemus coronam. Non timent, non deficiunt, imo animantur potius Catholici naturae debitum parati cum gratiae merito persolvere, nec verentur occidi, quos constat, cum occisi fuerint, coronatos iri. Dominus vos conservet incolumes et nobis bene moriendi si tam felix mors obvenerit, gratiam suppeditet. 10 Julii 1588.

Ambo adhuc vacamus V.D. studiosissimus

Robertus

Addressed: [1v] Admodum Reverende Domino D Claudio Aquaviva. Romae

Endorsed: 88
Ex Anglia
P. Henricus
P. Robertus
10 Jul.
H[offaeus, German assistant in Rome].

8

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
31 August 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This is the original letter with folds and seal mark. A copy found at Stonyhurst College, Anglia VI, 59, was edited and translated by Pollen in *Unpublished Documents*, pp. 321-328.

---

[476] As a precaution many leading Catholics whose loyalty in the event of a Spanish invasion was questioned, were imprisoned at Ely.

Crudelem recentium martyrium stragem scripturus R.P. animi dubius haerebam, satiusne esset patriae nostrae calamitatem patrio tantum luctu deflere, an privatum hunc unius insulae dolorem in exteras quoque nationes derivare. Quamvis enim miseriarum nostrarum cumulus aliorum oculis obiectus, non possit, ut arbitror, non magnam excitare miserationem; cum tamen affictorum aerumnae nequeant sine opprimentium tyrannide recenseri, verebar plurimum, ne horum impietas plus odii, quam illorum constantia laudis Anglicano nomini conciliaret. Verum, cum huius tempestatis ac turbinis sedatio non tam in armorum strepitu, quam in piis fidelium precibus ac lachrimis, vel exitu rerum id subindicante, sita esse videatur; eo minorem de prodenda hostium crudelitate rationem habendam duxi, quo solet impugnantis immanitas ad afflictam oppressorum conditionem intelligendam plurimum lucis afferre.

Principes igitur nostri navalis belli periculo defuncti, ac dimisso quem terra coegerant exercitu, ab externis hostibus in viscera sua arma convertunt, et conceptum in Hispanos odium in concives suos ac tribules inhumana plane feritate exercent. Primum enim, quos in carceribus habebant, a se disiunctos, communi qua antea utebantur societate ac colloquio interdicunt, a maritis uxores, a parentibus liberos seiungunt, amicorum accessu omnes prohibent; quinimmo, et si qui eos invisum veniant, cum illis una in carcere detinentur.

Trahuntur deinde gregatim ad tribunalia. Ibi non tam de rebus gestis, quam de futuris actionibus examinantur[477]. Quid nimirum si hoc illudve acciderit, in animo illorum sit facere? Si respondere nolint, id scilicet rebellis animi et laesae maiestatis conscii argumento volunt esse clarissimo. Si respondeant se contra Reginae patriaeque ius et debitum utrique officium facturos nihil, id tanquam ficte et simulate dictum calumniantur. Quicquid demum dixerint, nisi id dicant quod capitis periculum creare illis possit, nihil horum iudicum voluntati satisfacit. Responderunt pro tribunali omnes mansuetis ac quantum fieri potuit, ab omni acerbitate alienissimis verbis; suam semper testati in patriam et reginae ius fidem ac observantiam; eo nimirum consilio, ne si acrioribus verbis fuissent usi aut apertius quod sentiebant exposuissent, propensos ad effundendum sanguinem adversarios ad deteriora impulissent, qui ex eorum responsis de catholicorum omnium his in rebus iudicio coniecturam capere conabantur. Cum igitur res ad fidem non spectaret, et responsiones sacerdotium in commune detrimentum vergere potuissent, consultis iudicatum est, eiusmodi verbis uti, quibus et veritas inesset, et magistratus minime offenderentur. Sacerdotes se sacris initiatos aiebant, quibus bellum gerere fas non esset; et ideo se Deum precaturos illis, ut faveret partibus, a quibus ipse et causae aequitas esset. Laici

[477] These were the so-called «Bloody Questions» which, although phrased differently at various times, concerned the power of the pope to depose a secular ruler, the legitimacy of Elizabeth's title, whether the pope could encourage subjects to rebel against their monarch; whether the pope could free subjects from their allegiance to their monarch; and finally, whether he would support an invading army that intended to restore Catholicism. See Patrick McGrath, *The Bloody Questions Reconsidered.* Recusant History 20 (1991) 305-319. The difficulties raised by these questions explain the interest in, and practice of equivocation. Equivocation and the more general casuistry have recently attracted the attention of scholars from various fields. See P.J. Holmes, ed., *Elizabethan Casuistry* (London 1981) (= Catholic Record Society 67); Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (Berkeley 1988); Perez Zagorin, *Ways of Lying* (Cambridge, Mass. 1990); Lowell Gallagher, *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance* (Stanford 1991); J.P. Sommerville, *The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation and Casuistry* In E. Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge 1988); and Keith Thomas, *Cases of Conscience* in John Morrill, Paul Slack, and Daniel Woolf, *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England* (Oxford 1993) 29-56.

vero polliciti sunt patriae ac principi fideles se praestituros, et utramque defensuros contra quosvis, qui iniuriis iniquisve armis earum ius violare conarentur. Sed nihil haec responsa profuere; statutum quippe apud iudices erat, morte omnes afficiendos. Et satis id causae fuit, quod sacerdotes, aut ecclesiae reconciliati, aut sacerdotium adiutores extitissent.

Atque his nominibus uno die tredecim, altero duo alii morti adiudicantur. Inter quos fuere sacerdotes sex, laici septem, et una mulier. Summa omnes alacritate in iudicio responderunt; sed maxime caverunt iudices, ne multa loquendi daretur potestas; id quod erat suspicati, ipsorum nimirum verbis iudicii iniquitatem facile conspectam iri.

Inter caetera autem quae ad tribunalia contigerunt insigne haeretici fastus documentum editum est. Adfuit, inter caeteros, pseudo-episcopus Londinensis[478], vir aetate gravior quam moribus, qui adeo sui est ubique similis, ut vel ipsis suae sectae hominibus sit ridiculus. Is, cum laicum quendam, nescio quibus de religione sermonibus adorsus esset, laicus responsum in sacerdotes reiecit. Suscepit negotium P. Richardus Lighus[479] et apertum illi Martem indicit. «Tu vero», inquit Pharisaeus ille, «mihi te opponis? Sane perinde mihi videris facere ac Alexandri olim canis, qui ursos et vulgaria id genus animantia contemnens, illis visis nec mutire quidem dignatus est. [1^{v}] Conspecto autem Elephante, statim latrare coepit, nobile tantum illud animal suo ratus dignum latratu. Elephas ego sum, tu vero instar caniculi illius. Quid enim in te est mihi conferendum, qui et diuturnitate lectionis et profunditate ingenii vel ipsum vestrum Alanum superem?» Quibus verbis non solum nostris, sed toti concilio risum homo vanissimus excitavit.

Sed iudicii is fuit exitus ut omnes morti adiudicarentur sacerdotes eo solum quod presbiteri essent, laici, partim quod sacerdotes aut recepissent hospitio, aut ab illis in Ecclesiam Romanam recepti sint. Quamvis et ad haec ipsa contra laicos probanda tam exili nixi sunt testimonio, ut ipsi post latam sententiam iudices inter se rem graviter expostularent et indignitatem rei aegerrime se ferre apertis verbis professi sint. Sed, utut fuerit nota iudicibus vel testibus sententiae iniquitas, insontes tamen sicut impie damnati, ita et pari scelere postero die extremo supplicio affecti sunt. Ac mirum sane quam importunis clamoribus vulgus eos sit prosecutum, nihil non inhumanum ac absonum in servos Dei effutiens. Illi interim iunctis manibus, composito ad pietatem vultu et ad hilaritatem propenso, populi maledictiones benedictionibus compensant, et fixis in Deum mentibus et in coelum oculis, partim psallentes, partim meditantes a tribunalibus denuo ad carceres et a carceribus deinceps ad supplicium ducti sunt.

Mirus civium concursus et undique confluens multitudo. Sed quo consilio, haud scio, diversos eos variis in urbis partibus binos, ternos ac etiam singulos, idque eodem die sex erectis crucibus suffixere. Nec, ut moris hactenus fuit, traha rapti aut in partes dissecti (quamvis ad haec fuerint in iudicio damnati), sed plaustris ad supplicium, latronum more, vecti sunt. Omnem fere loquendi copiam illis adimerunt. Ita ut paucissima pro popolo fari potuerint; et Denum[480] presbiterum vehementius laborantem ad populum verba facere, obturato ore linteolo, non solum sermone prohibuerunt, sed ante suspendium paulo minus

---

[478] John Aylmer (1521-1594) was consecrated bishop of London on 24 March 1577 and served until his death on 3 June 1594. Because the Catholics did not recognize their ordination and consecration, Anglican bishops are frequently referred to as «pseudo-bishop».

[479] Richard Leigh (1561-1588) was ordained in Rome on 11 February 1586 and departed for England in June. He was committed to the Tower of London on 4 July 1588, condemned on 28 August, and executed on the 30th of August (ANSTRUTHER I 208).

[480] A native of Yorkshire, William Dean studied at the English College in Rheims. After his ordination, he was sent to England on 25 January 1582. He was captured in London on 21 February 1582. Banished on 21 January 1585, he returned to England on 21 November. He was captured by

suffocarunt. Similiter et in via, cum se audiri postularet, sublatus est repente populi clamor, quo nihil ab ipso dictum ab astantibus posset excipi. Sic nimirum pudet adversarios, ut veritas causae et eorum iniquitas populo innotescat.

Aliqui extra urbem, incitato equorum cursu, delati sunt; et in vicinis oppidis supplicio affecti. Inter caeteros mulier quaedam Margareta nomine[481], insignis virago, praeclarum in sexu fragili edidit constantiae exemplum. Quae una cum Rocho[482] quodam Hyberno ideo morte mulctata est, quod funem ad sacerdotem quendam vinctum, cuius ille adminiculo evasit, detulisset. Haec tam diu verberibus caesa, et in altum manibus suspensa est extremis tantum articulis terram attingentibus, ut iam clauda et membris capta esset. Quae supplicia clarissimam martyrem ad ultimum illud magnopere praemunierant.

Feltonus[483] etiam diu in Bridwello verberibus exceptus, postea in teterrimam Nugati speluncam, quam Limbum vocant, septimanis quindecim in catenis ac compendibus asservatus, demum post longum ac diuturnum certamen, ad egregiam meritorum palmam pervenit. Illi semper in summis angustiis id solatio fuisse dicitur, quod speraret se simili cum patre suo exitu vitam conclusurum, qui et ipse ob allatam et valvis Sancti Pauli affixam Pii V. bullam, in crucem actus est[484]. Iuvenis hic unus ex iis fuit, qui extra urbem passi sunt et tantam modestiam ac pietatem prae se tulit, ut illius tantum aspectu quidam vehementer animo perculsi sint. Quaedam faemina non humili loco nata cum praetereuntes sacerdotes aspiceret, nec prae dolore a lacrimis et sermone abstinere posset, eos flexis genibus rogavit, ut pro se ad Deum precarentur. Hoc solum nomine comprehensa et in carcerem coniecta est. Alter cum eductos e carcere tam multos uno die occidendos videret, nescio qui animi motu impulsus, ut fieri a piis solet, crucem sibi veluti rem miratus impressit. Quod cum esset ab aliis observatum satis causae fuit, ut vinculis traderetur. Tertius, petente martyre iam morti proximo, ut si quis ibi adesset Catholicus, pro se intercederet, motus praesenti hominis necessitate, in genua provolutus orationi se dedit, et magno hac de causa populi tumultu in custodiam coniectus est. Sic nimirum nec sacerdotibus dum vivunt aut opi[2r]tulari aut adiutoribus uti, nec iisdem dum plectuntur, aut miserationem aut preces impertiri, nec hostius saevitiam admirati sine carcerum capitisque periculo fas est; rem sane sanguineis lacrimis deplorandam.

Mortuis autem seu potius ad meliorem vitam translatis martyribus, proxima cura adversariis fuit erecta patibula diligenti custodia muniendi, ea nimirum tam pretiosa rati a nobis habita iri, ut illis surripiendis non pauci ex nostris capita exposuissent, nisi illorum fuissent astu praeventi.

Nec id praetereundum existimo, quod cum quaedam pia faemina ad illustrem dominam petitura accessisset, ut cuiusdam ex his qui damnatus capite fuerat mortem differri curaret; interrogata primum est, an is, cuius causam egit, homicidii reus esset; cumque illa nihil minus esse diceret, sed ob fidem tantum Catholicam condemnatus. «Proh dolor», inquit, «ob fidem? At si homicidium patrasset, non dubitassem postulatis annuisse! Caete-

---

March of 1588, condemned on 26 August 1588 and executed at Mile End on the 28th (ANSTRUTHER I 100).

[481] Margaret Ward, a native of Cheshire, was executed at Tyburn on 30 August 1588.

[482] John Roche (alias Neale), an Irishman, was executed at Tyburn on 30 August 1588.

[483] Thomas Felton, the son of John Felton, was born in Bermondsey circa 1568. He studied at the English College in Rheims but was not ordained. He was executed at Isleworth on the 28 August 1588.

[484] John Felton was executed on 8 August 1570 for posting Pope Pius V's *Regnans in Excelsis,* the bull that excommunicated Elizabeth, on the door of the palace of the bishop of London the previous May.

rum, si fidei res agatur, non ausim me interponere». Adeo nimirum exosum iam evasit Catholici seu, ut ipsi loquuntur Papistae nomen, ut facilius homicidis quam Catholicis indulgeatur.

Passi sunt etiam Derbii sacerdotes duo: Sympsonus[485] ille, cuius pater Henricus iampridem scripsit historiam[486], et Garlicus [487]; et tertius quidam Staffordiae[488], et alii multi Eboraci, Wisbici denique nonnulli, de quibus alias, cum certiora accepero.

Atque ut his literis modum imponam, quippe qui aliarum brevi ampliorem materiam habiturus sum, illud tantummodo aliungam, statutum esse adversariis Catholicos omnes, si possint, eradicare. Necnon Catholicis, quando res ita postulat, certum esse quaelibet potius perpeti quam fidei nuncium remittere. Quo fit ut illi mortes inferendo, et nos sustinendo, egregium Deo, Angelis et hominibus spectactulum brevi exhibituri simus, si quo pede coeperunt, negotia haec progrediantur.

Interim Paternitas vestra sic Catholicorum constantiam miretur, ut in propenso per se ad pietatem populo talia admirationi esse solent. Sic vero caeterorum furorem ac crudelitatem expendant, ut non in opprobrium gentis, sed in haeresis pestem, non fidem tantum sed ipsam naturae leges ac terminos violantem vitium conferendum existimet. Atque ita fiat, ut illorum amabilior virtus, horum vero miseratione dignior ignorantia videatur.

Omnium patrum fratrumque precibus, et nos qui adhuc incolumes sumus, et has patriae calamitates iterum atque iterum humillime commendamus. Ac in primis R.P.V., cui, sicut praecipur nostri cura incumbit, ita et facilius, quae petit, concessa fore speramus. Ambo, licet, disiuncti, pari officio P.V. caeterosque omnes ex animis salutamus. Pridie Calen. Sept. 1588.

Vestrae Paternitatis indignus filius ac
servus in Christo

Robertus

Addressed: Admodum Reverende Padre P Claudio Aquaviva. Romae

---

485 Richard Simpson was arrested on 5 January 1588. His execution was postponed because of his religious wavering. His Roman Catholicism was strengthened by two fellow priests Richard Garlick and Robert Ludlam with whom he was executed at Derby on 24 July 1588 (ANSTRUTHER I 316-317.

486 Garnet's letter to the general on 29 October 1588 (Fondo Gesuitico 651/624) recounted this death. I have not found any earlier letter from Garnet about the man although Southwell clearly suggests that a letter had been written.

487 Nicolas Garlick (c. 1554-1588) was ordained in March of 1582 and sent to England in January of 1583. Arrested and banished in January of 1585, he returned to England shortly thereafter. Captured a second time on 12 July 1588, he was executed at Derby on 24 July with Robert Ludlam and Richard Simpson (ANSTRUTHER I 126-127).

488 Southwell probably means Derby because a third was executed with Simpson and Garlick. Robert Ludlam (c. 1551-1588) studied at the English College, Rheims and was ordained in September of 1581. He returned to England in April of 1582. He was captured at Padley, Derbyshire with Garlick and executed at Derby on 24 July 1588 (ANSTRUTHER I 215-216).

Endorsed: +88
Anglia
P. Robertus prid. cal. septemb
De crudeli recentium Martyrum strage
H[offaeus, German assistant in Rome].

9

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
7 September 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This is the original letter with folds.

Postremis, quas ad vos dedi literis quatuordecim martyrum iniustissimam pariter ac clarissimam mortem prosecutus sum, nunc insignem divini iudicii vindictam paucis exponam. Eodem sequentis septimanae die, quo martyres in priori hebdomada passi sunt, ac eodem diei tempore, quo suppliciis eorum finis est impositus, scilicet versus meridiem, is qui auctor praecipuus tantae crudelitatis et Catholicae fidei acerbissimus hostis semper extiterat, tertio tantum febre redeunte absumptus est. Is fuit compendium iniquitatis et scelerum helluo comes Lecestrensis, qui ad omnem impietatem nihil sibi reliqui fecit, dum viveret, et iam sub ingenti peccatorum sarcina gemebundus, infernum insigniter locupletaturus excessit[489]. Mirum est, quam devotis illum precibus, non tam Catholici qui in hac re vehementes non sunt, quam caetera omnis sexus ac fortunae multitudo prosequatur. Non templis, non tectis, insolens ista pro defunctis oratio se continet; plateae, forum, civitas tota suam prodit in illius animam corpusque pietatem. Omnibus illum diris devovent, mille animam pariter ipsumque cadaver imprecationibus lacerant, ut conceptam ac inveteratam in illum rabiem cum re non possint, verbis saltem quam dirissimis egerant. Ac iam sane, constat quam verum sit, virgam furoris Dei hominem istum fuisse, quem spirantem timuerunt omnes, expirantem omnes execrati sunt. Quo facile apparet, non defuisse plurimos, qui mortuum cuperent, quamvis nemo ausus sit, mortem inferre. Mortuus etiam est comes Pembrocensis[490] ac Baro Sancti Joannis dictus, et quinto a martyrum obitu die incendium grave domum unam et alteram Londini absumpsit. Hae res, ut arbitror, mitiorem nobis principem efficient, quae cum huius prius fuerit mancipium, manu missa iam, ac libertate aliqua donata alio fortassis pede procedet[491]. Incendium illud de quo dixi, magnum nobis creavit periculum; quippe cum in vulgus daretur, id Papistarum opera contigisse; qui rumor, nisi mature reipsa loquente fuisset suppressus, parum

[489] Robert Dudley (c. 1532-1588) was the long time favourite of Queen Elizabeth. Created Earl of Leicester on 29 September 1564 to make him a more attractive suitor to Mary Queen of Scots, his influence on the Queen was considerable. He died on 4 September 1588.

[490] This is not accurate. Henry Herbert (b. after 1538), who succeeded his father as Earl of Pembroke upon the latter's death on 17 March 1570, did not die until 19 January 1601 (GEC [George Edward Cokayne], *The Complete Peerage* [London 1945] X 411). John, Baron St. John of Bletso (b. 1544) died 23 October 1596 (GEC XI 335; P.W. HASLER, *The House of Commons 1558-1603* [London 1981] III 322). Baron St. John was involved in the trial of both Mary Queen of Scots and the Earl of Arundel; the Earl of Pembroke, in that of Mary Queen of Scots.

[491] Interestingly even after a reign of nearly thirty years, Southwell still thought that Elizabeth was favourably disposed towards Catholicism and that it was simply the influence of evil counsellors that forced her to such harsh measures.

abfuisset, quo minus Catholicorum sanguine flammas extinxissent: in tantum populus tumultum fuerat concitatus. Hac igitur gaudii ac doloris vicissitudinem mutabundi, nunc unam modo alteram fortunam experimur: et graviter impulsi, nunquam cadimus, quia dominus supponit manum suam. Vestrae P. pro sua in rem nostram cura orationibus ac precibus omnium nos habeat commendatos. 7 septemb. 1588.

V.P. filius et servos in Christo

Robertus

Addressed: Admodum Reverendo Padre P Claudio Aquaviva
Romae

Endorsed: +88
Ex Anglia
P. Robertus
7 sept.
de quibusdam martyribus
H[offaeus, German assistant in Rome].

10

Robert Southwell to Claudio Acquaviva
20 December 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This is an original letter with folds and vestiges of a seal.

Magnifice Domine

Ea est Divinae bonitatis providentia, ut omnia suaviter disponat, atque adversariorum nostrorum conatus ita moderetur, ut nihilo amplius efficere, nunquam crudelius agere, quam quod electis suis conducat ulla ratione possint. Proinde interdum saevissimis fluctibus agitatur nostra haec perpusilla navis; interdum post tempestates sedato fruitur mari, ac cursum suum placide prosequitur. Saevitum est ante paucos menses in Catholicos, eaque in nos gesta sunt, quae pravitas haeretica excogitare potuit. Nunc remisit se saeva crudelitas, et quamvis crudelitas esse non desiit, est tamen quidam in crudelitate gradus, quem ipsamet erubescit. Nobiles illi, qui in castro Eliensi detinebantur, Londinum vocati, accepta promissione fidelitatis, ad domum quam quisque intra decem millia passuum ab urbe eligeret, dimissi sunt. Ita carcer in domum commutatus, vel potius domus carcer quidam est, estque haec clementia non exigua quod domestico quisque carcere affligitur. Catholici alii in carceribus antiquis adhuc permanent; omnibus promittitur atque offertur libertas, modo profiteantur velle se in posterum Reginae ius in regno agnoscere et defendere, non obstante ulla sententia aut excommunicatione Pontificis praeterita, praesenti aut futura. Quod omnes negant se facturos, quamvis omnes polliceantur eam obedientiam, quam Christiani subditi suis Principibus debent, quam Catholici omnes ordinatam esse debere intelligunt, et potestati spirituali, quae Christo eiusque Vicario propria est

subordinatam[492]. Ad mortem iam diu nullus ducitur quamquam eam expectant plurimi, inter quos illustris Arundelliae Comes primus nobilitate inter Anglos, qui triennio iam in carcere detentus, quod è regno religionis causa discessurus esset, atque haereticorum synagogas adire nolit[493]; postremo iam et arctiori traditus custodiae, ex qua necque nuncium mittere, neque recipere potest; in cubiculo conclusus, una cum custode, qui actus eius omnes diligentissime observat, diu noctuque ibi commorans; patienter praestolatur, quam tandem infimi ac nefarii homines qui in eius dicta ac facta inquirunt, de ipsius vita ferant sententiam. Illud Comiti obiicitur ab adversariis, quod Presbyterum concaptivum suum rogaverit eo tempore quo classis Hispanica in nostro mari visa esset, uti Missam de Spiritu Sancto pro felici Hispanorum successu diceret. Varii circumferuntur rumores, omnesque iudicant fore ut interficiatur. Adeo nos unius horae infortunium quod pertulit classis illa in totum annum reddidit infortunatos. Quoniam tamen habent haec nostra mala intermissionem quamdam, licet aliquando animum viresque resumere, illudque ex hac quantulacunque quiete colligere, quod procellosis etiam temporibus perduret. Proinde reverso iam Londinum socio[494], nostrum est peregrinari; neque ulla habenda hiemis ratio, cum saevior sit hiems altera, quam haeretici interdum commovent, modo non sit hiems illa in animis nostris, quae maxime est fugienda, quamque Vae. Dnis. precibus propulsatum iri facile speramus, ut adventante vere flores appareant vineaeque nostrae spirent odorem suum, quod et curamus, quantum possumus, in hac arida ac petrosa regione, adhi-

---

[492] The Privy Council wanted all Catholics to subscribe to an oath of allegiance that made no provision for the spiritual power of the pope. In a letter to the general on 29 October 1588 (*Fondo Gesuitico 651* 624), Garnet included the desired oath: «Ego, A.B. sincere atque ex toto corde profiteor me vere in conscientia existimare Dominam Elizabetham Regiam Maiestatem quae nunc est, ulla excommunicatione aut depositione Papae praeteriti, presentis aut futuri minime obstante, veram ac legitimam Reginam nostram esse, eamque habere ac debere habere omnem superioritatem, iurisdictionem, praeeminentiam atque auctoritatem in omnes personas ecclesiasticas quam seculares intra Angliam atque Hiberniam aliasque eius ditiones. Nullumque externum principem, praelatum, statum aut potestatem habere aut habere debere quicquam quod agat intra suae maiestatis regiones ac ditiones. Idemque sincere profiteor similiter habere me ac debere eam curam de regalissima sua persona, ut omni conatu velim eniti subvertere ac usque ad mortem prosequi omnes eos qui ullo modo conabuntur impugnare suae celsitudinis vitam, vel digitum attollere contra ipsam vel unam sanguinis guttulam ex illa elicere, vel tantillum derogare suo titulo intra suae maiestatis ditiones, sive sit Papa, sive praelatus, sive princeps quicumque: quod et sum et semper ero paratus verificare et iustificare contra omnes homines meo sanguine. In cuius testimonium manum apposui». The Catholics suggested an alternative: «Ego A.B. sincere atque ex toto corde profiteor me vere in conscientia existimare Dominam Elizabetham Regiam Maiestatem quae nunc est, veram ac legitimam Reginam nostram esse, eamque habere ac debere habere omnem superioritatem, iurisdictionem, praeeminentiam, atque auctoritatem in omnes personas ecclesiasticas quam seculares intra Angliam atque Hiberniam aliasque eius ditiones, quam ullus alius princeps habet aut unquam habuit in suas ditiones inter Christianos. Nullumque externum principem, praelatum, statum aut potestatem posse aut ullo modo debere supradictae superioritati, iurisdictioni, praeeminentiae atque auctoritati intra has suas Maiestatis ditiones praeiudicare. Idemque sincere profiteor similiter habere me ac debere habere eam curam de regalissima sua persona, ut omni conatu velim eniti subvertere ac usque ad mortem prosequi omnes eos qui ullo modo conabuntur impugnare suae celsitudinis vitam, vel digitum attollere contra ipsam vel unam sanguinis guttulam eliciant, sive ut derogent tantillum supradictis eius titulis intra suae maiestatis ditiones, cuiuscumque status, conditionis aut gradus fuerit: quod et sum et semper ero paratus verificare etc.». This version was rejected by the Council. See CARAMAN, *Garnet* 75-78.

[493] Philip Howard Earl of Arundel (1557-1595) was reconciled to the Roman Catholic Church by William Weston. Southwell was a close friend of Philip and his wife Anne. See DEVLIN *passim* for their relationship. Philip Howard died in the Tower of London on 19 November 1595.

[494] Garnet returned to London in late October and Southwell departed for a «tour» of the provinces in early November. He was out of London for seven weeks.

bitis confessionibus generalibus semestribus, ac renovatione solita, quam etsi tam pauci simus ut nequeamus ea consolatione, facere quod velimus; est tamen illa longe maxima consolatio quâ nostros hos qualescunque conatus ingenti illi acervo aggregari putemus, qui ex omnium nostrorum laboribus per universum orbem congregatur[495]. Et nostros quidem speramus tum fore maiores et uberiores, cum numerus erit maior operarum. Interdim dum illos expectamus, erimus etiam ex vestris precibus fidentiores. Nostri omnes valent, in carcere Wisbichensi magna animorum consensione vivunt. Parvulus item valet, suamque captivitatem ac mortis expectationem solatur spe aeternae libertatis. Ad iudices deductus hac aestate, ad illas sanguinolentas quaestiones respondit intrepide prout Catholicum et religiosum decebat[496]. Inclusas hasce, si videtur, V.D. tradendas curabit. Vae. Dnis. precibus ac universae suae familiae nobis carissimae ac suavissimae commendari cupimus. 20 Dec. 1588.

Vae. Dnis. servus indignus

Addressed: Al molto mag.co Signore il Signore Claudio Aquaviva Signore mio oss.mo

Endorsed: +88
Ex Anglia
P. Robertus
20 decemb.
De fervore catholicorum
H[offaeus, German assistant in Rome].

11

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva]
28 December 1588
Fondo Gesuitico 651/648.
This is the original letter with folds.

A diuturno iter agendi taedio paululum cum respirassem, id mihi primum faciendum duxi, ut de rerum nostrarum progressu V.P. certiorem redderem. Magnam Angliae partem asperrimo hoc hiemis tempore obequitavi coeli potius iniurias viarumque eligens difficultates perpeti, quam opportunam itineri tempestatem expectare, quando omni nimbo ac turbine deteriores nuncii regii ubique pervagantur. Catholicos invisi permultos, quos opis nostrae avidissimos reperi. Ubique pro modulo meo (quod a nostris potissimum et cupiunt et expectant) conciones habui et coelesti pane plerosque refeci. Ac

[495] When Everard Mercurian approved the establishment of the English mission, he was afraid that the Jesuits, deprived of the support of religious community and daily order, would weaken spiritually. He insisted therefore on periodic meetings for renovation of vows, discussions etc. (See Thomas M. McCoog, S.J., *The Establishment of the English Province of the Society of Jesus.* Recusant History 17 [1984] 124). These gatherings became extremely important for the Jesuits in England.

[496] Parvulus seems to be Williàm Weston.

sane, quamvis id antehac nonnunquam, nunc tamen certissimis experimentis animadverti, altissimam de nostri ordinis hominibus opinionem omnium animis insedisse adeo, ut vel illi ipsi, qui alioquin nec presbiterum quidem alloqui, nedum domi recipere consueverunt, sua sponte nostros non recipiant modo sed ad cohabitandum quoque invitent. Nec inutilem sane cum huiusmodi operam navavi, quippe quos eo Dei gratia adduxi, ut quamvis potissimum nostros expectant, alios tamen in tanta nostrorum penuria admittere non graventur. Miram in plerisque reperi alacritatem et rerum fluxarum despicientiam, adeo ut viri genere ac opibus clarissimi, quamvis commodis omnibus circumfluant, ita tamen affecti sint, ut bonorum ac libertatis iacturam et expectent in dies et aspernentur. Nec vinctis, quum locus id pateretur, operam subtraxi. Eos enim qui liberiori carcere utuntur, consiliis ac exhortationibus adiuvi. Duos optimo genere, indole ac corporis habitu adolescentes inveni, qui magno nostri ordinis ineundi studio flagrantes, suum mihi in negotiis, in itineribus, in periculis omnibus, non contubernium modo, sed famulatum quoque obtulerunt; id quod permulti insignium virorum et filii et haeredes saepius praestiterunt[497]. Haereticorum magistratuum, quos vice comites dicimus, aedes quandoque adii, ut occultis quibusdam Catholicis ibi degentibus opitularer. Ii habitum aulicum ac primariorum adolescentium comitatum conspicati magno me apparatu ac splendidis sane conviviis exceperunt, nihil minus quam quod res erat, suspicantes. Ita nimirum suis quandoque daemonem larvis fucisque decipimus. Denique id toto hoc itinere pro viribus egi, ut languidos ac prope nutantes confirmarem, firmos ac fervidos ad altiora promoverem, laxos restringerem, lapso erigerem, et unicuique is essem, quo ipsi maxime indigerent, sive pater, sive pastor, sive iudex.

Nunc ut ad alia veniam, illud imprimis omnium animos non leviter exercet, quod Illustrissimus ille ac de religione Catholica optime meritus, Comes Arundelliae non solum in arctiorem custodiam datus sit, sed in discrimen quoque vitae vocatus acerrimis illius hostibus confictas et metu extortas calumnias in eius perniciem durissime urgentinus. Et quia reipsa nihil solidi inveniunt (religione excepta), quod speciem prae se ferat digni morte delicti, mirum est, quibus quaestionibus et cruciatibus homines insontes plane torqueant, ut qui vera crimina non inveniunt, testium vi adductorum mendaciis falsa saltem pro verisim[il]ibus obtrudant. Atque in hanc rem toti incumbunt Secretarius et Vicecamerarius regius[498], qui per suos ea in vulgus spargunt, quae ad odium in comitem excitandum maxime faciunt, et miris sane modis omnia pertentant, quae ad perpetrandum facinus ulla ratione pertinere videantur. Unde et custodem ei dederunt suae farinae virum, et in eundem eum locum concluserunt in quo comes Northumbriae, non suis, ut fabula fert, manibus, sed carnificis occulti per secretum quendam aditum, ut certo constat, ingressi scelere occisus est[499]. Quod sane multis non levem dubitandi causam porrigit prioris facinoris architectos simile quiddam in hunc quoque comitem machinari. Deus opt. max. innocentium vindex et assertor tantam impietatem ac barbariem a tanti viri cervicibus avertat.

Juniorum fratrum adventum gratissimum habuimus et maiorem natu avidissime expectamus. Nos de more et vivimus et valemus, et quamvis undique periculis obsiti, Deo

---

[497] These were the Wiseman brothers: John (b. 1571) (alias Robert Standish) and Thomas (b. 1572) (alias William Starkey). They entered the novitiate in Rome on 26 May 1592. Both died young: John on 9 August 1592; Thomas, on 11 August 1596. See *Mon. Ang.* II 534.

[498] The secretary was Sir Francis Walsingham (c. 1530-1590). The identification of the vice-chancellor is less secure. The chancellor at the time was Sir Christopher Hatton but Southwell probably intended to refer to William Cecil Lord Burghley (1520-1598).

[499] Henry Percy Earl of Northumberland (c. 1532-1585) died mysteriously while he was imprisoned in the Tower of London on 20/21 June. It was claimed that he had committed suicide.

protegente in tuto sumus donec expectata venerit et sicut mercenarii dies nostra. V. Pti. precibus nos humillime commendamus cuius ut par est perpetuam habemus in sacrificiis nostris memoriam. Die 28 Decemb. 1588.

V.P. filius et servos in Christo

Robertus

12

Robert Southwell to [Claudio Acquaviva or Alfonso Agazzari]
16 January 1590
Fondo Gesuitico 651/648.
This is the original letter with folds. A copy was published in Pollen, *Unpublished Documents*, pp. 328-330 and an English translation of most of the letter can be found in Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, I, 324-325. On the question of dating, see Pollen's edition p. 328.

Vivimus adhuc et valemus, et vinculis digni non sumus. Literas vestras rarius accepimus, quam nostras ad vos damus, quas tamen vix iam possumus secure transmittere, et de quibusdam certo, scimus periisse. Singulis mensibus scripsimus, et non numquam saepius, ideoque miramur maxime, quod querantur vicini nostri de magna in scribendo negligentia. Utinam perinde tutum esset mittere, ac gratum est scribere. Haberetis profecto quotidianos literarum fasciculos. Eadem est Catholicorum quae iam pridem fuit conditio, misera nimirum et timoribus plena et iam pluribus obnoxia periculis, cum sibi bellum imminere adversarii suspicentur. Vincti nostri suis fruuntur et gaudent carceribus. Soluti suam nec magnopere curant, nec diuturnam fore putant libertatem. Omnes (quae Dei bonitas est) ad durissima quaeque animos praemuniunt, de una Dei gloria animarumque salute magis quam de corporum bonorumve iactura solliciti.

Mira hic nuper prodigia apparuerunt quae bonine quicquam, an mali ominentur vestrum esto iudicium. In occidenti Angliae plaga ad littus millibus aliquot ad spectaculum confluentibus, visa est aut similis pisci mulier, aut ab umbilico sursum mulieri simillimus piscis, qui non solum aspectus novitate, sed et suavitate cantus mira omnes affecit voluptate. Cum autem e spectatoribus quidam, exploso globulo canentem petiisset, magno ac misero cum gemitu post acceptum vulnus, e rupe cui insidebat in mare prosiliens, amplius non comparuit. In plaga septentrionali intra quingentorum passuum intercapedinem, quinque ingentis magnitudinis ceti, quorum minimus octo et viginti cubitorum, maximus vero quadraginta longitudine fuit, eodem tempore in littus eiecti sunt, id quod a saeculis aliquot non contigit. Porro in vigilia Epiphaniae tam vehemens saeviit tempestas, ut multae domus ubique ruerent, arbores maximae eradicarentur, et in ipso Reginae cubiculo magna fenestrae pars, vi turbinis mensam versus disiecta, ciphum vitreum precii maximi comminuit, aulicum quendam laesit, et fere petiisset reginam nisi ictum alius propulsasset. Duae quoque praecipuae naves regiae, quarum altera Vindicta, altera Triumphus appellatur, eadem procella in portu submersae sunt[500]. Alia quoque non minus his admiranda audivi, quae quod certum non cognoscam auctorem, silentio praetermitto. Nostri omnes suas curant provincias et magno cum fructu sedulam animabus dant operam. Duo nuper

[500] The *Revenge* and the *Triumph* were two of the best known ships in the Queen's navy and, under the command of Sir Martin Frobisher and Sir Francis Drake respectively, played important roles against the Armada in 1588.

capti sunt sacerdotes, quos misere exceperunt[501]. Bridwellum, qui iam comprehenduntur, experiri omnes cogunt, qua in carnificina, quos patiantur cruciatus, credi vix potest. Cibus non solum tenuis et parcissimus, sed tam vilis et sordidus est, ut nauseam edentibus generet. Labores continui et immodici, ad quos etiam aegrotos verberibus impellunt. Cubilia straminea paedore ac situ squalentia. Non sinuntur etiam datis pecuniis cibos emere, nisi tales velint quos potius pretio amovere, quam comparare mallent. Suspenduntur aliqui totos dies manibus in altum extensis, et summis tantum articulis terram contingentibus. Denique qui ibi detinentur vere sunt in lacu miseriae et in luto faecis[502]. Unum istud purgatorium timemus omnes, in quo duo illi Catholicorum carnifices, Topliffus[503] et Yongus [504] omnem habent cruciandi libertatem. Sed quodcumque tandem nobis fiat, omnia uti spero poterimus in eo qui nos confortat. Interim confundantur omnes iniqua agentes et loquatur Dominus pacem in plebem ut inhabitet gloria in terra nostra[505]. Vestrae Dominationis caeterorumque amicorum precibus nos humillime commendamus. 16 Januarii 1590.

Vestrae Dominationis studiosissimus

Robertus

Endorsed: [1v] 130
1590 Rob

RESUMEN

Robert Southwell, uno de los mártires jesuitas ingleses más populares, nació hacia el final de 1561. Ingresó en la Compañía de Jesús en octubre de 1578 y enseguida fue enviado a Roma. Allí residió como estudiante en el Colegio Inglés y trabajó como secretario del rector Alfonso Agazzari. Southwell fue ordenado de sacerdote en la primavera de 1586 poco antes de ser elegido para acompañar a Henry Garnet a Inglaterra. Desde ese año pasó la mayoría del tiempo en Londres, donde recibía a los sacerdotes católicos recién llegados y los distribuía por el reino. En junio de 1592 fue capturado en Uxenden, Harrow, por Richard Topcliff, uno de sus más crueles perseguidores. Conducido a la prisión le torturaron y acusaron de traición y le declararon culpable. En febrero de 1595 fue ejecutado. Las cartas de Southwell muestran al sacerdote, al poeta y al mártir. Conmemoramos el cuarto centenario de su martirio con la publicación de estas importantes cartas.

---

[501] One was Christopher Bales (1564-1590). A student of Southwell at the English College, he was ordained in March of 1587 and sent to England in November of 1588. He was arrested in London in August of 1589 and executed on 4 March 1590 (ANSTRUTHER I 18-19).

[502] Ps. 39: 3.

[503] Richard Topcliffe (1532-1604) was a notorious persecutor of Catholics, known especially for his cruelty. He later captured and tortured Southwell.

[504] Richard Young, see above n. 29.

[505] Ps. 85: 9-10.

LETTERE DI RAFFAELE GARRUCCI AD A. MARTIN E CH. CAHIER

CLAUDIO FERONE — Napoli[506].

Raffaele Garrucci[507], archeologo militante nel campo delle antichità classiche e cristiane, epigrafista e numismatico, nato a Napoli il 23 gennaio 1812, entrò a far parte della compagnia di Gesù nel 1826 e, compiuti gli studi letterari e filosofico-teologici, nel 1838 ricevette l'ordinazione sacerdotale. La solida preparazione filologica acquisita con lo studio delle lingue classiche ed orientali, nonché la vasta erudizione indussero i superiori ad avvalersi della sua opera di docente di discipline classiche prima a Napoli (1839-40), poi a Salerno (1841-42) e di nuovo a Napoli (1843-48).

Nel corso delle vicende del 1848 venne in sospetto alla polizia borbonica e fu accusato di propagandare idee liberali durante le sue frequentissime ricognizioni archeologiche ed epigrafiche nei territori del Regno e, ad onta del prestigio di cui godeva, ne fu espulso nel 1853 e diffidato dal rientrarvi, pena la galera. Si rifugiò probabilmente prima a Benevento, città con cui aveva rapporti particolarmente intensi per i suoi studi epigrafici e che allora faceva parte dello Stato Pontificio, poi a Roma dove fisserà la sua residenza fino al termine della vita, sia pure con frequenti spostamenti in altre città italiane ed europee. Dal 1853, come si narra in una sua biografia[508], i superiori *acri et obstinato in rebus antiquis conquirendis examinandisque viri ingenio obsecundantes, in unico scriptoris officio illum retinuerunt.*

Da quest'anno, infatti, inizia per il Garrucci, già membro dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica in Roma e di altre Accademie europee, un periodo fecondissimo di attività. Egli soggiornò, a più riprese, a Parigi dal 1854 al 1858 e vi pubblicò alcune opere, fu pure a Bruxelles e a Londra, dove era membro della Società degli Antiquari.

---

506 Esprimo la mia gratitudine a p. Filippo Jappelli, direttore dell'Archivio Napoletano S.J., sempre prodigo di consigli per i miei studi garrucciani, e a p. Luigi Oitana, bibliotecario della Facoltà Teologica «S. Luigi» in Napoli, che ha messo a mia disposizione con grande liberalità le carte del Garrucci.

507 Sulla figura e sull'opera di Raffaele Garrucci cfr. C. FERONE, *Per lo studio della figura e dell'opera di Raffaele Garrucci (1812-1885).* Miscellanea Greca e Romana 13 (1988) 17-50 (= Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica. fasc. XLII) con ampi rimandi alla bibliografia precedente e con l'elenco degli scritti dell'insigne gesuita; IDEM, *Raffaele Garrucci nella corrispondenza di Th. Mommsen, F. Ritschl, E. Gerhard,* Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli 61 (1989-1990) 33-57; IDEM, *Raffaele Garrucci,* in: *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento* (Napoli 1991) 175-192 (= Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia classica dell'Università degli studi di Napoli Federico II, 4); M. CAPASSO, *Un progetto papirologico di Raffaele Garrucci* in: *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento* (Napoli 1991) 193-198.

508 Cf. i cenni biografici nel volume manoscritto *Summaria vitae Patrum Provinciae Neapolitanae,* vol. II (1822-1904) 221-222, custodito presso l'Archivio Napoletano S.J..

Dal 1870 si ritirò nel collegio Pio Latino-americano sul Quirinale e si dedicò alla stesura delle tre grandi opere che concludevano nei rispettivi ambiti dell'epigrafia, della numismatica e della storia dell'arte cristiana la sua instancabile attività di studioso: la *Sylloge Inscriptionum Latinarum aevi Romanae Reipublicae usque ad C. Julium Caesarem plenissima,* Augustae Taurinorum 1875 (addenda nel 1881), *Le Monete dell'Italia antica,* Roma 1885, la *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa,* Prato 1872-81 (voll. 6).

E proprio mentre licenziava per la stampa il lavoro sulle monete dell'Italia antica, lo colse la morte il 5 maggio 1885. I documenti che qui si presentano fanno parte delle carte di R. Garrucci custodite nell'archivio della Facoltà Teologica «S. Luigi» in Napoli. Si tratta di otto lettere trascritte dagli originali autografi, nel marzo 1913 ad Hastings, nell'Inghilterra meridionale[509], dal gesuita Alfonso Strazzulli, al quale va riferita la sigla A.S. che si legge nella premessa alla trascrizione delle lettere, nella quale il copista espone i criteri seguiti nel suo lavoro[510]. Dalla stessa premessa si apprende che gli originali furono affidati al copista, perché li trascrivesse, dal p. A. Brou[511] e che essi, appartenenti alla Bibliothèque de l'Ancienne École Sainte Geneviève, erano custoditi dallo stesso P. Brou a Canterbury[512]. Delle lettere, scritte dal Garrucci negli anni 1852-1856, cinque sono indirizzate ad Arthur Martin[513], tre a Charles Cahier[514]. Del carteggio con i due illustri studiosi francesi si conservano tra le carte del Garrucci solo due lettere del Martin[515].

Il contributo che i nuovi documenti apportano alla conoscenza dell'attività scientifica di R. Garrucci è rilevante soprattutto in considerazione dell'esiguità

---

[509] Le lettere che qui si pubblicano fanno parte di un gruppo di 11 autografi del Garrucci. I tre documenti esclusi dalla presente pubblicazione appartengono agli anni 1867-69 e non contengono alcuna indicazione utile per conoscerne i destinatari. Non è possibile, peraltro, conosere con certezza le circostanze per le quali esse si trovassero in Inghilterra.

[510] Alfonso Strazzulli, * 2.1.1883, Napoli; SJ 22.1.1897, Prov. Nap.; † 28.2.1956, Napoli. R. MENDIZÁBAL SJ, *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970* (Roma 1972) 489, n° 27061, soggiornò ad Hastings negli anni 1910-1914 per compiervi gli studi di Teologia (cfr. Archivio Napoletano SJ *Vita functi in provincia neapolitana S.J.*, vol. IV 1943-1976). Il confronto delle caratteristiche grafiche delle lettere con quelle della formula autografa della Professione Religiosa di padre Strazzulli, costituisce un'importante conferma di quanto era già lecito inferire dalla sigla del nome e dagli altri elementi cui si è fatto riferimento.

[511] Alexandre Brou, * 26.4.1862, Chartres; SJ 17.11.1880, Prov. Franc., † 12.3.1947, Laval. MENDIZÁBAL 435, n° 24119.

[512] Padre Brou si trovava a Canterbury negli anni 1911-1913.

[513] Arthur Martin, * 2(a 4).9.1801, Auray; SJ 28.9.1819, Prov. Franc.; † 24.11.1856, Ravenna. MENDIZÁBAL 39, n° 2139. Studioso di archeologia medievale ed egli stesso grande artista. Sui primi rapporti culturali del Garrucci col Martin si veda quanto afferma lo stesso Garrucci in: *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma, raccolti e spiegati da R. Garrucci d.C.d.G.* (Roma 1864) XX sgg..

[514] Charles Cahier, * 26.2.1807, Paris; SJ 7.9.1824 Prov. Franc.; † 26.2.1882, Paris. MENDIZÁBAL 100, n° 5542. Può essere considerato l'iniziatore degli studi di archeologia medievale. Intensi furono i rapporti col Martin, in collaborazione col quale pubblicò numerosi lavori.

[515] Nel regesto della corrispondenza del Garrucci esse hanno i numeri di catalogo R 12/1856 (del 24-10-56 cui si riferisce la risposta del Garrucci nr. 6 della presente raccolta) e R 13/1856 (del novembre 1856 cui si riferisce la risposta del Garrucci nr. 7 della presente raccolta).

dei dati finora noti[516], che ha impedito la ricostruzione criticamente documentata e, di conseguenza, l'attenta valutazione della figura e dell'opera del Garrucci. Esigenze, quest'ultime, tanto più avvertite ed urgenti se si pensa che l'immagine dell'uomo e dello studioso, quale risulta nella storiografia ufficiale, è sostanzialmente quella negativa elaborata dal Mommsen[517] e dallo Zangemeister[518] tenacemente radicata nella tradizione degli studi[519].

Cronologicamente le lettere si collocano nel periodo più difficile della vita del Garrucci, quello in cui il fervore dell'attività scientifica fu bruscamente frenato dall'espulsione dal Regno di Napoli con l'accusa di propagandare idee liberali nel corso delle sue ricognizioni archeologiche nei territori del Regno. Ma proprio in quegli anni, ad onta della sua condizione di esule, prende corpo nella mente del Garrucci l'idea di dedicarsi anche agli studi di archeologia cristiana. Utilissimi elementi emergono dalle lettere in questione per la più approfondita conoscenza degli anni dell'esilio beneventano del Garrucci (cf. in particolare le lettere 4, 5, 8). Esse, oltre ad essere una testimonianza immediata delle amarezze e delle speranze del Garrucci, offrono l'ulteriore conferma della straordinaria tenacia con cui egli, tra mille difficoltà, portava avanti i suoi impegni di studio[520]. Nuova luce gettano le lettere (cf. 1, 3) anche sul progetto del Garrucci, peraltro pienamente realizzato[521], di costituire il grande corpus dell'arte cristiana.

A tal proposito le lettere offrono una testimonianza inedita e di grande valore sulle origini e il graduale sviluppo del grande progetto di studio del Garrucci, contribuendo a chiarire in maniera definitiva la storia degli intensi rapporti culturali col Martin e costituiscono, al tempo stesso, una smentita dei giudizi sommari espressi sull'attività scientifica dell'insigne gesuita anche in questo campo di studi dai suoi detrattori[522]. Per quanto attiene, infine, ai criteri ecdotici, si è ritenuto opportuno limitarsi alla riproduzione della premessa del trascrittore

---

[516] L'epistolario del Garrucci è rimasto, in realtà, inesplorato fino al 1988, anno in cui, grazie all'interessamento di P. Jappelli e dalla cortesia di P. Oitana, chi scrive ha potuto iniziare il lavoro di catalogazione delle carte dell'illustre studioso. Tale lavoro ha portato e continua a portare alla luce elementi di grande importanza per ricostruire la fittissima rete delle relazioni culturali che il Garrucci aveva con i più autorevoli studiosi di tutta Europa oltre che d'Italia. Si comincia così a delineare un'immagine che è sostanzialmente diversa da quella, oltremodo negativa, accreditata nelle sedi storiografiche ufficiali (cfr. ad es. il giudizio, davvero astioso, di H. LECLERCQ, s.v. *Garrucci Raphael* in: *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie* IV 1, 1924, 651-664.

[517] TH. MOMMSEN, in: *Corpus Inscriptionum Latinarum IX e X.* XLI. Il giudizio negativo espresso dal Mommsen sull'attività scientifica di Garrucci nell'ambito degli studi di epigrafia classica ha finito col costituire una sorta di cliché critico, volentieri riutilizzato da quanti si sono accaniti contro la figura del gesuita. Per la discussione del giudizio mommseniano cfr. FERONE, *Raffaele Garrucci* cit. (v. nota 1) 176-179.

[518] C. ZANGEMEISTER, in: *Corpus Inscriptionum Latinarum IV.* IX. Per la discussione del giudizio di Zangemeister sugli studi pompeiani di Garrucci cfr. FERONE, *Raffaele Garrucci* cit. 187.

[519] Oltre al citato giudizio di Leclercq cfr. L. WICKERT, *Th. Mommsen, eine Biographie.* II (Frankfurt 1959) 135 sgg.

[520] Per le opere realizzate nell'arco cronologico 1853-1856 cfr. la bibliografia degli scritti del Garrucci in FERONE, *Per lo studio...* cit. (v. nota 1) 35-40.

[521] *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa* I-IV (Prato 1872).

[522] Fra questi, per il suo tono astioso spicca il Leclercq.

e del testo delle lettere, omettendo tutte le particolarità, scrupolosamente annotate dal copista in margine alle singole lettere, riguardanti la qualità della carta, il tipo d'inchiostro e le particolarità grafiche[523]. Si è tenuto conto, invece, delle note di commento del copista, quando queste hanno rilievo per l'intelligenza del testo.

TESTO

Undici lettere del P. Garrucci[524].

Gli *originali* mi furono portati con squisita gentilezza dal R.P. A. Brou, il noto storico e letterato della Provincia di Francia, il 24 Marzo 1913, ed oggi 30 Marzo li tengo ancora presso di me. Essi ritorneranno a Canterbury, non negli archivi, ma nella stanza del P. Brou, dove si trovavano. Volendo stampare le lettere, si potranno indicare come appartenenti alla Bibliothèque de l'Ancienne École Sainte Geneviève (per consiglio dello stesso Pre. Brou).

A destra in alto il P. Brou ha messo un *numero d'ordine*[525], che anch'io ho riprodotto col lapis.

Non si usavano né francobolli, né buste; tutte le lettere, eccetto l'8, 9 e 10 portano i resti del *sigillo.*

Le ho *copiate* tutte io direttamente, senza fretta con la più scrupolosa esattezza. Ho conservato l'ortografia e la punteggiatura originale in tutto e per tutto, e non ho aggiunto nemmeno un punto là dove mancava. La data, l'intestazione, il P.S., la firma, tutto è riprodotto o no come nell'originale. Quando erano chiari, ho conservato anche i punti e daccapo.

Ho *sottolineato* con la penna le parole sottolineate dal mittente; col lapis riproduco i segni fatti a penna da un'altra mano, probabilmente dal destinatario.

Le lettere sono tutte *autografe.* Dopo la *firma* v'è sempre la sigla CG, riprodotta 11 volte, con un sol tratto di penna e quindi con qualche varietà.

La *scrittura* in generale è chiara, l'inchiostro del mittente cattivo, quello del destinatario, specie del P. Cahier, nero e si direbbe fresco. La *carta* più o meno bianca, eccetto 8 e 10. I fogli 1 e 2 portano in alto a sinistra la marca *Bath,* ma di tipo diverso; il 3 porta allo stesso posto la preziosa marca *Canson* con una corona di stelle.

Ho adoperato anche una buona lente d'ingrandimento.

Hastings, 30 Marzo 1913. A.S.

---

[523] A questo riguardo le particolarità grafiche sono segnalate nel testo con un «sic».

[524] È questa la premessa di Strazzulli alla trascrizione degli originali autografi.

[525] Secondo tale numero d'ordine le lettere sono presentate anche in questa sede, con l'avvertenza che il numero 8 della presente raccolta corrisponde al numero 11 dell'intera raccolta degli autografi del Garrucci trascritta da Strazzulli.

LETTERE

1

Napoli, 20 marzo 1852

Mio Reverendo Padre[526]

La gentilissima Sua arrivatami ier l'altro mi ha colpito siccome non aspettata ed assai singolare. Ché ove una mia rimessa costà al p. Martin per mano del P. Piccirillo non aveva avuto riscontro, né sapeva punto del gradimento di tre miei tenuissimi opuscoli[527], veggo invece essersi Ella degnata ragguagliarmi del fortuito incidente e scoperta di uno d'essi e gentilmente significarmi di averne gradita la lettura.

Io non andava sì alto, e tuttavia non credo altro che una eccessiva bontà in Lei ed indulgenza, con che si è compiaciuta guardare quel lavoro. I suoi studii e i suoi pregevolissimi libri mi sono ben noti, ed alcuna cosa ne ho letto, anzi studiata a Roma, a Napoli, ammirandovi la soda dottrina, l'acre giudizio e la vasta erudizione con che Ella esaurisce i suoi temi.

Non ho poi messo alcun limite ai miei studi archeologici, onde non escludo le antichità cristiane, né quelle dei mezzi tempi, tuttocché sia obbligato da più frequenti occasioni e dal classico suolo ove vivo di trattare temi di profana antichità ordinariamente[528]. E poiché Ella brama una corrispondenza, bisognerebbe pensare al mezzo meno dispendioso. Ed io di qua finora non conosco altro che dimandare il favore al segretario della Ambasciata francese M. Baudin ora costì in Parigi.

So che V.R. potrà credo fare ottimamente, onde ne attendo sapere il risultato. In mancanza di che dovrebbe pensarsi a Giovanni Memmi cameriere a bordo del Vesuvio, il quale è amicissimo dei PP di Marsiglia, come dei nostri di qua, lo che rimedierebbe in parte solo alla spesa dei plichi e delle lettere.

Ho progettato da un pezzo un periodico di Archeologia sacra e profana ed è appunto ora che aspetto da un mio corrispondente di Roma una risposta definitiva[529]. Ma potendosi concorrere costì io troverei sempre opportuna materia per l'uno e l'altro.

---

526 La lettera al Cahier è da considerarsi come la prima del carteggio tra i due studiosi.

527 Carlo Piccirillo, * 25.12.1821, Napoli; SJ 24.4.1834, Prov. Mary., NEb. (ma entrato nella Prov. Nap.); † 5.7.1888, Woodstock. MENDIZÁBAL 123, nº 6840. Non è possibile precisare i titoli degli opuscoli essendo, già in quest'anno, la produzione scientifica del Garrucci ricca di numerosi scritti (cfr. la bibliografia del Garrucci ordinata cronologicamente in FERONE, *Per lo studio* ... cit.).

528 Fino al 1852 la produzione scientifica del Garrucci verte essenzialmente sullo studio di iscrizioni dell'area sannitica, flegrea e vesuviana.

529 Il corrispondente al quale il Garrucci si riferisce, potrebbe essere G.B. De Rossi (Roma 1822 Castel Gandolfo 1894). Archeologo ed epigrafista, allievo del gesuita P. Giuseppe Marchi (v. infra n. 54), fu l'iniziatore della raccolta delle iscrizioni cristiane di Roma.

E non deve recarle meraviglia sì grande è la copia di preziose scoperte che nei miei viaggi[530] pel regno, e sono ormai presso ad averlo percorso e studiato diligentemente tutto, veggomi aver raccolto. La qual fatica intrapresa a scopo di dare una Descrizione archeologica di tutto il nostro bel paese[531] mi mette in istato di poterla servire di quanto mi domanda intorno al Mommsen.

Io però non posso ancora darle contezza del merito di quell'opera intitolata da lui Inscriptiones Neapolitanae[532], perché non è ancora di pubblica ragione, e ne aspettiamo all'uscir di questo mese soltanto qualche copia in Napoli.

Per altro Ella tenga securo che vi sarà da fare una giunta di lapidi forse presso alla metà e di correzioni non lievi una calca; ma io mi conterrò secondo veggo contenersi egli con me già suo collega all'Instituto di Roma[533], ma rivale da un pezzo![534].

Il Troya[535] dopo il volume da Lei citato (1850) ha cominciata la pubblicazione del codice longobardo[536] ed ora è al 14 foglio del volume quarto. Su questi antecedenti Ella disponga di me, che amo essere determinato da Lei sì affezionato e sì caro, segnatamente perché non merito di esserLe da nessun lato.

---

[530] È questo l'aspetto più significativo della figura di studioso del Garrucci, che segna il profondo distacco dalla vecchia mentalità dell'erudizione antiquaria. I frequenti viaggi che egli intraprese obbediscono ad un'esigenza metodologica. A questo aspetto della prassi scientifica del Garrucci si dà rilievo anche da parte degli studiosi tedeschi del suo tempo. In tal senso sono assai interessanti le valutazioni espresse nel carteggio Henzen-Gerhard recentemente pubblicato da H.G.KOLBE, *Wilhelm Henzen und das Institut auf dem Kapitol; eine Auswahl seiner Briefe an Eduard Gerhard* (Mainz 1984) passim, dove sia l'elezione del gesuita a membro ordinario dell'Istituto di corrispondenza archeologica (sul quale cfr. G. CARETTONI-H.G. KOLBE-M. PAVAN, *L'Instituto di Corrispondenza Archeologica* Roma 1980), sia la moderazione usata in certe polemiche contro il Garrucci vengono motivate col fatto che questi è l'unico napoletano che viaggia e, pertanto, conosce materiale molto importante (cfr. KOLBE, *op.cit.* 63, 80).

[531] Si tratta di un progetto che il Garrucci non riuscì a realizzare, anche se gli dovette essere molto caro. Ne parla, infatti, anche in una lettera indirizzata a W. Henzen in data 23 agosto 1853, custodita nell'archivio del Deutsches Archaeologisches Institut in Roma. SOMMERVOGEL, III 1237-1246, cita tra le opere del Garrucci la seguente: *Disquisitiones topographicae antiquarum regionum, viarum et urbium regni Neapolitani,* ma non indica né il luogo né l'anno di edizione. L'opera, di cui non ho trovato traccia, neppure tra le carte del Garrucci, rimase probabilmente solo un progetto scientifico.

[532] Si tratta delle *Inscriptiones Regni Neapolitani Latinae* (Lipsiae 1852).

[533] Il riferimento è alle polemiche che il Garrucci ebbe frequenti con gli studiosi tedeschi che facevano capo all'Istituto di Corrispondenza Archeologica e che iniziarono in occasione della pubblicazione da parte del Garrucci della tavola alimentaria del Liguri Bebiani. Per il significato culturale di questa polemica cfr. FERONE, *Raffaele Garrucci* in: *La cultura classica* ... cit. (supra n. 1) 180-183 con riferimenti alla documentazione epistolare.

[534] È indicativa l'espressione di Mommsen in una lettera indirizzata ad Ersilia Lovatelli il 31 agosto 1875, in cui egli definisce il Garrucci suo «caro nemico da trent'anni» cfr. WICKERT, *Th. Mommsen* cit. (v. nota 12) 307.

[535] Carlo Troya (Napoli 1784-Napoli 1858), storico del Medioevo, autore della *Storia d'Italia nel Medioevo* (Napoli 1839-1859).

[536] Si tratta del *Codice diplomatico Longobardo,* che forma il IV volume della *Storia d'Italia*.

PS. Spero poterLe mandar presto un mio lavoro sulla flotta Misenense ove raccolgo 255 lapidi[537] e ci appongo un mio commentario in latino col proposito di farlo servire al Corpus Inscript. Latin. che so prepararsi costì[538], ma bramerei conoscerne i componenti e le misure prese finora, e se occorre ancora i comandi di che per altro sono indegno.

Umile servo
Raffaele Garrucci SJ.

2

Reverendo Padre in Cto[539]

L'indirizzo della casa ove io sto che V.R. dimanda è - Napoli, Gesù nuovo -. In ogni modo basterebbe al p.N.N. Compagnia di Gesù. La copia destinata alla R. Bibl. Borbonica potrà avere l'indirizzo - Monsignor D. Giov. Rossi Segr. della R. Bibl. Borbonica Napoli - R. Bibliot. Borb. agli studi. Quanto all'indirizzo, Duca Morbillo, è un favore prestato a me da quel signor Commissario, che mi dispensa dalle spese di dazio e dalle lungaggini delle riviste.

La classica opera di V.R. vedrà la prima volta il bel cielo sereno di Napoli *sine te!* Il R.P. Delavigne cel'aveva fatto sperare, ed io attendeva V.R. avidissimo di mostrarle quanto sinceri sentimenti nutrisca pel merito e la cordialità sua. Lo faccia adunque anche prima che io arrivi costà, lo che non potrebbe accadere, come mi danno i miei conti ipotetici, prima dell'autunno di quest'anno.

Sono dolentissimo che non abbia ancora ricevuto niuna dispensa del Bull. Nap.[540]. Il mio collega e collaboratore sig. Minervini[541] lo spedisce costà per mezzo dell'ambasciata insieme ad una copia per l'Instituto ed un'altra pel comune rispettabile amico sig. Raoul-Rochette[542].

---

537 Il titolo dell'opera è *Classis praetoriae Misenatis piae victricis Gordianae Philippianae monumenta quae extant, studio collecta et commentariis illustrata* a *P. R. Garrucci,* (Neapoli 1852).

538 È una testimonianza interessante per capire alcune delle ragioni determinanti la polemica col Mommsen e gli studiosi tedeschi. Garrucci aveva concepito il lavoro sulla flotta romana di Miseno *ut ad Corpus Inscriptionum Latinarum, quod parari sensi, quidquid id opis est, ex ingenio meo atque industria forte accedat* (cfr. *Classis* ... cit. 3), nell'epoca in cui, morto il Kellermann, i Francesi si proposero di realizzare il programma del Corpus. Garrucci, pertanto, quando l'iniziativa del Corpus passò all'Accademia di Berlino, aspirava alla collaborazione che, peraltro gli era stata esplicitamente chiesta stando ad una lettera scritta dal Mommsen da Zurigo il 7-6-1854 (cfr. FERONE, *Raffaele Garrucci nella corrispondenza* ... cit. supra n. 1, 41-2), anche se nel ruolo di trasmettitore di dati e non di coeditore.

539 La lettera è indirizzata al Cahier.

540 Si tratta del «Bullettino Archeologico Napolitano» edito nel novembre del 1842 a cura di Francesco Maria Avellino (Napoli 1788-Napoli 1850). La prima serie terminò nel 1848. Nel 1852 Giulio Minervini, con la paritaria responsabilità editoriale di Garrucci, riprese le pubblicazioni del «Bullettino», dando inizio così alla seconda serie che si concluderà nel 1860.

541 Su Giulio Minervini (Napoli 1819-Roma 1891) cfr. L.A. SCATOZZA HORICHT, *Giulio Minervini* in: *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento* (Napoli 1987) 847-863 (= Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli 1**).

542 Désiré Raoul-Rochette (1783-1854), filologo e archeologo francese.

Questa volta le potrebbe dunque consegnare la copia che forse ritiene presso di se. Speravamo che il libraio Franck fosse venuto qui da Roma, ove ci si disse che era nel dicembre del 52; intanto i libri e quelli della *Classis*[543] hanno perduto l'indirizzo perché la persona a cui furono affidati sciolse il pacco e ne recò i pezzi al collegio di Marsiglia di volta in volta che tornava dal vapore in terra.

Così staranno ivi ancora e V.R. potrebbe dimandarli, bastando solo indicare a quel R.P. Rettore che le mandi del P. Garrucci quanto si trova ivi in deposito, senza destinazione.

Parimente ignoro se la copia della *Classis* destinata al Visconte de Soucy gli sia arrivata, e se la sia tuttora in mano al governatore di costà. Ella potrebbe dargli una spinta. Con che raccomandandomi a SS VV me le raffermo

Napoli, 10-2-52[sic!][544]

Di V.R.
Umilissimo servo
R. Garrucci d.C.d.G.

P.S. Il Sig. Raoul-Rochette mi scrive di non sapere ove abiti il sig. Cahier; V.R. adunque mandi da lui a rilevare i fascicoli.

3

Mio Reverendo e Carissimo Padre[545]

Tutti di questa casa e io la ringraziamo del magnifico dono dei Vetri, che io mi son divorato e i PP. vengono ad ammirare continuamente in una stanza.

Se io era da un pezzo rivolto all'archeologia sacra e mi stava facendo uno spoglio dai PP. dei primi secoli, V.R. viene a portarmi novelli stimoli, onde mi sento più che mai infiammato dal desiderio di onninamente dedicarmi ad una scienza così propria di nostra vocazione. Il resto di presente: ché la mia venuta in Parigi non è parola di predicatore: io sarò costì in autunno ed abbraccerò il mio caro P. Cahier, il grande scrittore del misticismo dei mezzi tempi.

Il pacco dei libri inviati costì fu a Marsiglia regalato ai PP. che partivano per America, e quei libri sono ivi ora come so dal p. Paresce[546]. Invece ho già spedito a Franck i libri richiesti da lui, essendo già entrato in relazione con questo buon commissionario. La prevengo che la mia venuta a Parigi sarà collo scopo di pubblicare costì il *Corpus Inscriptionum Regni Neapolitani*[547] ed altre

[543] Cf. Garrucci, *Classis praetoriae Misenatis*.
[544] Strazzulli indica quale data di questa lettera, il febbraio del 1853 in base al controllo da lui effettuato dei bolli postali.
[545] La lettera è indirizzata al Cahier.
[546] Angelo Paresce, * 3.6.1817, Napoli; SJ 16.9.1833 Prov. Mary (ma entrato nella Prov. Nap.); † 9.4.1879, Woodstock. MENDIZABAL 91, n° 5057.
[547] Anche quest'opera resterà solo un progetto scientifico. Il Garrucci voleva evidentemente contrapporre alla pubblicazione del Mommsen (v. nota 25) la sua raccolta delle iscrizioni del Regno.

opere fra le quali i 400 graffiti pompeiani[548] a fac-simile. V.R. non mi mancherà certo di consiglio in affare così rilevante.

Delle tavole del Bollettino che le mancano ho parlato a Minervini, il quale spera che saranno trovate; nel caso opposto saranno rimpiazzate. Non so di aver mancato di risposta a veruna sua lettera, da altro non ho ricevuta niuna, onde mi riuscì penoso che costì fossero dolenti, siccome mi dice un napolitano D. Carlo Greco or ora reduce da Parigi. In ogni modo mi scuso, se ho mancato, non essendomi pervenuta niuna lettera da altro padre. Addio mio caro p. Cahier.

Napoli, 8-9-53

Di V.R.
Umile servo
Raff. Garrucci d.C.d.G.

4

Benevento 21 sett. 54

Mio Reverendo Padre[549]

Sarà questa la terza lettera che le scrivo, a cui Ella può rispondere indirizzando però non a Benevento[550], ma a Napoli la sua desideratissima. Questa mia dimora qui sarà (si spera) di corta durata, se il Re acconsente alla premura del N.P. Prov. Prima del mio arrivo egli non era ancora risoluto di permettermelo, non ostante la facoltà data ai ministri di lasciarmi il passaporto. Del resto io rendo ancora utile questo nuovo esiglio trascrivendo dai paesi non ancora visitati le lapidi[551].

Appena giunto in casa nostra mi furono attorno i creditori, ai quali potei dar promessa certa sui duemila franchi, dei quali V.R. ha la procura. Credo che Le siano stati già consegnati dal Ministero e però La prego di farmeli avere qui al più presto. Mi scriva ancora sul progetto dei sarcofaghi, e se Le occorre altro da me che sono pronto di servirla. Saluto il p. Cahier e tutti i PP. di costì, che spero di rivedere quanto prima.

Di V.R.
Devotissimo
R. Garrucci d.C.d.G.

---

[548] Il Garrucci riuscirà invece a pubblicare quest'opera col titolo *Inscriptions gravées au trait sur les murs de Pompéi* (Bruxelles 1854).

[549] La lettera è indirizzata a Martin.

[550] Il Garrucci si era rifugiato a Benevento dopo l'espulsione dal Regno di Napoli, perché accusato di propagandare idee liberali nel corso delle sue frequentissime ricognizioni epigrafiche ed archeologiche nei territori del Regno (cfr. i verbali manoscritti delle Consulte della Provincia Napoletana SJ custoditi presso l'Archivio dell'Archivio Napoletano SJ, consulta del 20-X-1853). La lettera offre una testimonianza immediata delle speranze del Garrucci di poter presto ritornare ai suoi studi diletti.

[551] I risultati di questo lavoro saranno pubblicati, oltre che in numerosi articoli, nella monografia *Le antiche iscrizioni di Benevento disposte in ordine e dichiarate dal P. R. Garrucci* (Roma 1875).

Ps. Quando a V.R. riuscisse di veder Franck mi farebbe cosa gratissima d'inculcargli la completa vendita dei graffiti[552], poiché io sono disposto a farne una ristampa[553] ampliandone il numero colle recenti scoperte pompeiane, e con una preziosa giunta delle iscrizioni dipinte a pennello assai numerose, e pressocché tutte inedite.

5

Benevento 3 Nov. 1854

Mio reverendo Padre[554]

Ho ricevuto la sua pregiatissima ed eloquentissima lettera, dalla quale apprendo che V.R. ha fatto molto per me ed io la ringrazio di cuore. Già ho scritto al P. Carayon[555], e V.R. gli potrà far sapere mia intenzione essere che egli ritenga presso di se quanto mi appartiene dovendo essere costà tra breve.

Il Re non ha voluto finora permettermi di stare in Napoli, ora tenterà il p. Provinciale per l'ultima volta di ottenere almeno che permetta ivi l'imbarco per Parigi. Io sono molto incommodato da questa risoluzione del Re, impedendomi di perfezionare a Pompei qualche lavoro[556] che m'importa.

Se fossi sicuro che V.R. viene in Napoli mi ci farei trovare quando S. Maestà melo [sic] permettesse: a V.R. non potrà del resto mancar nulla avendo ivi il p. Grossi[557] informatissimo delle cose di Napoli.

Io mi affretto di ritornare a Parigi per darmi di proposito alla lingua tedesca ed alla copta, poi per pubblicare ancora qualche cosa. Tornando V.R. dal viaggio mi troverebbe ivi già approfittato di questa lingua tedesca, col corredo di cui potrò meglio soddisfar all'impegno preso già con V.R. dei sarcofaghi.

Scriverò a Franck, quando egli non si è ancora occupato dei miei interessi. V.R. venendo in Italia non trascuri di grazia il chiostro dell'antica abbazia di S. Sofia, opera del secolo ottavo, nel quale troverà i capitelli figurati di una maravigliosa istruzione sul simbolismo, specialmente delle stagioni e dei mesi dell'anno.

---

[552] Garrucci, *Inscriptions gravées.*

[553] La ristampa sarà effettuata nel 1856 a Parigi col titolo *Graffiti de Pompéi.*

[554] La lettera è indirizzata al Martin.

[555] Auguste Carayon, * 31.3.1813, Samur; SJ 28.11.1841, Prov. Franc.; † 15.5.1874, Poitiers. MENDIZÁBAL 78, n° 4326.

[556] Il Garrucci, in vista della riedizione dell'opera sui graffiti, aveva intenzione di ritornare a Pompei per effettuare nuovi controlli. Va rilevato che egli riuscì a realizzare quest'opera contro il parere dei consoci dell'Accademia Ercolanese (la vicenda è stata studiata da CAPASSO, *Un progetto papirologico* ... cit. (supra, nota 1).

[557] Ercole Grossi, * 2.2.1805, Ferrara; SJ 22.7.1820, Prov. Rom.; † 23.3.1856, Napoli. MENDIZÁBAL 38, n° 2079.

Dopo il mio arrivo in Italia ho fatto grandi e nuove scoperte intorno al tema già trattato pel concorso[558] e mene[sic] prevarrò per la pubblicazione. Addio mio caro Padre, Addio. Dal luogo di esiglio

Il suo dev.mo ser.
R. Garrucci d.C.d.G.

6

24 Ott. 56

Mio Reverendo Padre[559]

Gratissima mi è stata la sua del 19 corrente, sebbene tale consolazione siasi alquanto temperata dal dispiacevole racconto dei suoi disagi. Ella fa bene ad omettere Cremona etc. perocché nel ritorno potremo giovarcene.

Il p. Marchi[560] ha già impegnato a mia richiesta un amico conoscitore per avere una statistica dei *sarcofagi esistenti* nel Piceno. So che uno ne è in Ancona, uno a Fermo di grande importanza. I vetri dei quali parla l'Olivieri[561] sono a *S. Angelo in Vento,* ma noi potremo passare per colà tornando, se pure non pensa di trattenervisi ora prima di venire a Roma.

Ho scritto oggi al P. Taillant per i disegni delle pitture cimiteriali: ciò non pertanto noi abbiamo assai da fare nel chircheriano, ove ho trovato una raccolta ben interessante di oggetti la più parte inediti e sconosciuti.

Ai Domenicani dell'Aventino (S. Sabina) ho scoperto un sarcofago che ritrae il mio anello, salvo che in vece della colonna pone il buon pastore, ed un altro frammento di grandioso sarcofago si è non a[sic] guari scoperto.

Ho procurato di incamminare le trattative per le licenze e domani farò trascrivere la supplica al S. Padre, che sarà presentata dal card. Antonelli coll'impegno del p. Curci[562].

I canonici di S. Pietro spero saranno favorevoli al nostro progetto e ci vorranno permettere di lavorare nelle grotte vaticane, cosa così riservata. Anche alli cimiteri vi è della difficoltà, spero che la supplica appianerà tutto. Ella sa se io mi sgomento.

---

558 Egli intende riferirsi al concorso indetto dall'Académie des Inscriptions et Belles Lettres avente come tema lo studio dei cosiddetti accenti nelle iscrizioni latine. Il Garrucci risultò vincitore e pubblicò, poi, i risultati del suo studio nell'opera *I segni delle lapidi latine, volgarmente detti accenti* (Roma 1857). Sul valore di questo lavoro del Garrucci cfr. la recensione di W. Henzen in Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica 1858, 48.

559 La lettera è indirizzata al Martin.

560 Giuseppe Marchi, * 22.2.1795, Tolmezzo; SJ 12.11.1814 Prov. Rom.; † 10.2.1860, Roma. Mendizábal 45, nº 2445. Archeologo di chiarissima fama e direttore del museo Kircheriano.

561 Annibale Olivieri degli Abbati-Giordani (Pesaro 1708-Pesaro 1789), archeologo, fu il fondatore della Biblioteca Oliveriana di Pesaro. L'opera alla quale si riferisce il Garrucci è *Di alcune antichità cristiane conservate in Pesaro nel museo Olivieri* (Pesaro 1781).

562 Carlo Maria Curci, * 4.9.1809, Napoli; SJ 13.9.1826, Prov. Nap.; † 8.6.1891, Careggi. Cf. G.D. Mucci, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità.* Presentazione di G. Spadolini, (Roma 1986).

In Bologna sono tre vetri, ma il p. Marchi ne ha i disegni esatti, e però Ella può dispensarsene. Mi rallegrano molto le scoperte di Lei e spero che a Ravenna troverà di che vieppiù consolarci.

Il tempo è magnifico ed Ella ne profitti. Evvero [sic] che io mi sono annoiato alquanto, atteso che le biblioteche sono chiuse e i musei in quest'ottobre, ma pazienza, attendo invece a rimettermi in forze grazie ai buoni padri della Civ. Catt. che hanno compresa l'alta importanza del nostro lavoro, e che molto l'amano e lo desiderano. Le nostre stanze ed il vitto sono il meglio che si può desiderare. Tutto spira a nostro favore. Ella si conservi sana, e quando ha tempo venga. Ricordi che le sue lettere sono attese con piacere.

Di Lei Rev. Padre
Devot.mo
R. Garrucci d.C.d.G.

7

Roma 10 Nov. 1856

R. P.[563]

Ricevo la sua pregiatissima, e sinceramente mi compiaccio di ciò che V.R. mi ha scritto intorno all'arte dei mosaici ravennati. Contemporaneamente il p. Patragi mi mostrava un disegno ottenuto di costà (la venuta dei Magi), e mi diceva che v'è un architetto di Ravenna il quale ha presieduto ai lavori di restauro e che ha scoperto che su qualcuno ci è passato il colore, e poi supplito il resto con la pittura. V.R. interroghi chi è costui, e se ne giovi, perché è bene informato.

Oltre ai sarcofagi del Piceno dei quali le ho scritto, avvene [sic] uno in Tolentino, uno in Pesaro, ed in Ancona ve ne sono parecchi. In Brescia poi è una cassetta di avorio, ove è rappresentata la storia di Sosanna.

Qui ho scoperto un sarcofago a S. Sabina, e un bel frammento è stato ivi medesimo recentemente scavato, a Cremona poi è un dittico nel museo Ponzeni, e voglio avvertirla di una raccolta di cucchiai in argento con rappresentanze di putti dall'antico e dal nuovo testamento, ed in due d'essi colla leggenda EVSEBIORUM DIGNITAS. Furono trovati a 7 miglia da Aquileia nel 1792 nelle pertinenze di S. Canziano del territorio di Montefalcone. Li fece disegnare il Cortenovis e li ha pubblicati nel foglio intitolato sopra una iscrizione Greca d'Aquileia etc. Bassano 1592 [sic]. Io ho già il libro e i disegni ma gliene scrivo, chi sa se può fin da ora prendere alcuna notizia su di questo fatto.

Ma quando io dovessi dirle il mio parere, giudicherei invece che V.R. finiti i disegni di mosaici, e se vuole tutto ciò che è in Ravenna di Cristiano, senza più ne venga qui a Roma, ove a minor disagio può lavorare e passare l'inverno con

[563] È l'ultima lettera indirizzata al Martin che morirà a Ravenna nello stesso anno. La lettera inviata dal Martin è stata riprodotta dallo stesso Garrucci in *Vetri ornati di figure in oro* cit. (supra n. 7) p. XXIII.

buoni bocconi. Poi al tornar di primavera ci metteremo insieme in viaggio, avendo io determinato di non toccare più il mare, e potremo finire il resto e propagare per tutto i manifesti dell'opera e cercare socrizioni.

Questo è il mio avviso e spero che Le piacerà.

Il P. Curci ha pronta la supplica per noi due da offrire al S. Padre, e ottenerci le più ampie facoltà che occorrono, in questa settimana egli per mezzo del cardinale Antonelli otterrà quanto noi vogliamo, senza affatto dipendere da veruno dei subalterni.

Le offro i miei rispetti e di questi suoi padri e della vedova sua stanza che l'attende.

Il P. Guilhermy[564] è arrivato ieri, e mi dice che sono state fatte tutte le ricerche nella stanza mia e sua dal p. Taillant che non ha potuto finora trovare i disegni delle pitture cimiteriali! questo è deplorabile: io gli scriverò ancora una terza volta: faccia il Signore che non siano stati perduti.

Di V.R.
Devot.mo
R. Garrucci d.c.d.G.

8

R.endo Padre[565]

Adempio due doveri in questa mia, di rispondere alle sue pregiatissime e di raccomandarle un amico. Comincio da quest'ultimo, che è il sig. Michele Vianelli celebre paesaggista ad acquarello, il quale manda alla esposizione vostra due suoi lavori, e desidera che non siano dimenticati. La modestia di lui del resto gli ha potuto far nascere questo sospetto; ma io ne prendo l'occasione per invitare V.R. a darvi un'occhiata, ed insieme a raccomandarne il merito, altrimenti ben conosciuto in Europa.

Mi piace ciò che Ella mi scrive del sig. Longperier [sic] e godo della comunicazione da lei fatta: la prego inoltre di salutarmelo caramente.

Io, mio caro padre, se avessi avuto impedimento di tornare in Francia da cause pecuniarie, non mi sarei al certo restato: ma troppo più difficili a vincere sono gli ostacoli che un'importuna paura mi oppone. I miei Superiori hanno deciso di non rinviarmi costà, anzi neanche di permettermi l'uscita da Benevento, senza il beneplacito del Re: e questo beneplacito non mi si procura per solo timore di qualche dispiacere. Ella crede che il motivo non tiene se non per la debolezza; ma io non posso rimediarvi. Aspetto quindi ciò che disporrà la provvidenza. Intanto i lavori di apparecchio

---

[564] Si tratta evidentemente di Elesbanus Guilhermy, * 16.2.1818 Paria; SJ 30.8.1836, Prov. Franc.; † 6.8.1884, Paris. MENDIZÁBAL 108, nº 6006.

[565] Questa lettera, l'ultima nella raccolta degli autografi garrucciani, secondo l'ordine stabilito dal Brou, è indirizzata al Martin e cronologicamente va datata al periodo dell'esilio beneventano, come si capisce chiaramente dai riferimenti interni.

progrediscono, e le posso affermare che non ho finora impiegato il tempo così bene come questo che mi scorre in una solitudine.

Rimetto poi a Lei gli affari del Franck, tutto ciò che Ella farà sarà ben fatto: solo non manchi di mettersi d'accordo col p. Carayon, il quale mi scrive che è per prenderne conto. Al p. Carayon dica di grazia, che se gli fosse presentata una mia lettera con dimanda di denaro, sappia essere mia intenzione, che rimetta colla debita ricevuta la sola somma di franchi 450 dalla partita dei 1500 franchi che debbono riscuotersi dal Sig. Lenormant: il resto ritenga Egli in mano insieme al resto del denaro che per avventura mi toccherà dalla vendita dei libri o da altro conto. Avrei fin da ora una buona dissertazione a scrivere pel celebre epigramma di Autun[566], ma mi tempero, attendendo di veder l'originale e di farvi i miei studi.

Al sig. Francois [Sic] Lenormant[567] risponderei se non fosse così giovane, e non dovessi dargli dei serii dispiaceri, rifiutando ragionevolmente le conghietture proposte da lui sul mio lavoro i graffiti[568] tutte apertamente false per esempio; giacché non cessa di vantarsene nella nota a p. 23 della sua dissertazione sull'epigramma[569] i conti sono arbitrarii dei numeri trascritti dalla mia tavola XXVIII, 4, avendo egli tralasciato due cifre ed inclusane una che non vi appartiene. Così dalla somma delle cifre LX, IIII, VII, ZV, C, ΓA, se dovesse farsi risulterebbe 153, e non 75 com'egli crede. Se mi riuscirà di riprodurre quel mio lavoro darò spiegate tutte le iscrizioni, e lette, perché non faccia qualch'altro una seconda prova infelice di progredire ove io non era arrivato.

Saluto il p. Cahier, e prego V.R. di ringraziare a mio nome il p. Studer della generosa offerta, di che io profitterò tostoché saranno rimossi gli ostacoli di che ho detto più sopra.

Di V.R.
Devot.mo

R. Garrucci d.C.d.G.

---

[566] La dissertazione del Garrucci fu pubblicata nel 1856 nei *Mélanges d'Archéologie, d'Histoire et de Litterature rédigés ou recueillis par les auteurs de la monographie de la Cathédrale de Bourges Charles Cahier et Arthur Martin S.J.* (Paris 1856) 32-47.

[567] François Lenormant (Paris 1837-Paris 1883), archeologo e storico francese.

[568] Cf. nota 42. Questo riferimento costituisce un utile elemento di datazione della lettera. L'opera cui allude il Garrucci fu pubblicata nel 1854.

[569] Il riferimento è alla *Memoire sur l'inscription d'Autun* in: *Mélanges d'Archéologie* cit. (Paris 1855) 115 sg. Considerando anche la data di pubblicazione dell'articolo del Lenormant, si può datare questa lettera al 1855.

SUMMARY

Raffaele Garrucci (1812-1885) was a militant archeologist in the fields of classical and Christian antiquities, an epigraphist, and numismatist. Of his letters written between the years 1852 and 1856, five were addressed to Arthur Martin, S.J. (1801-1856) and three to Charles Cahier, S.J. (1807-1882). The contribution that these new documents bring to the knowledge of the scientific activity of R. Garrucci is remarkable, given the lack of available data up to now. This has prevented any critically documented reconstruction, and as a result, any careful assessment of both him and his work. This last demands a much more informed and urgent consideration if one thinks only of the image of the man and scholar, which ends up in the official historiography, and is substantially the negative interpretation elaborated from Mommsen and Zangemeister, which was tenaciously rooted in the tradition of their studies.

COMMENTARII BREVIORES

LE «COMPENDIO BREVE» DE L'«EXERCITATORIO» DE CISNEROS ET LES «EXERCICES SPIRITUELS»

AIMÉ SOLIGNAC, S.J. — Chantilly.

En préparant l'article «Volonté» pour le *Dictionnaire de Spiritualité,* j'ai pu aisément rattacher les vues de saint Ignace sur ce point (*Exercices* nº 3, 50–53) à une tradition spirituelle qui met la volonté en relation étroite avec l'amour, ou encore avec l'affectio et les affectus. Cette tradition, inaugurée par Augustin[570], se retrouve au Moyen Age chez les Victorins, puis chez Bonaventure et même Thomas d'Aquin. J'ai cherché aussi quelle pouvait être l'origine de la «méditation des trois puissances», mémoire, intelligence et volonté (tripartition d'origine également augustinienne). Les études antérieures sur «la genèse des Exercices» ont montré que cette méthode s'inspire de la Devotio moderna, en particulier du *De reformatione virium animae* et du *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard Zerbolt, souvent cités par García de Cisneros dans son célèbre *Exercitatorio.* C'est en me reportant à cet ouvrage dans l'édition critique de Dom C. Baraut que j'ai trouvé à côté dans notre bibliothèque un exemplaire du *Compendio breve* (= Cb) dans l'édition de Barcelone 1555; en le lisant avec attention, j'ai eu la surprise d'y découvrir non seulement des rapprochements significatifs, mais aussi des formules textuellement reprises par Ignace dans les *Exercices.*

Déjà, dans le volume de l'AHSI consacré au centenaire de la mort d'Ignace en 1956, Dom Anselmo M. Albareda, alors Bibliothécaire de la Vaticane et plus tard cardinal, avait attiré l'attention sur «l'école d'oraison méthodique» qui existait à Montserrat au temps où Ignace y vint faire sa confession générale au P. Jean Chanon; il y donnait aussi une brève description du Cb et en indiquait les éditions successives[571]. Dans l'art. «Volonté», je n'ai pu offrir qu'un aperçu des rapports entre le Cb et les *Exercices.* Je voudrais ici reprendre le sujet en détail et

---

[570] *De Trin.* XV 21,41: l'amour ou dilection est une «valentior voluntas»

[571] A.M. ALBAREDA, *Intorno alla scuola di orazione metódica stabilita a Monserrat dall'abbate Garsías Jiménez de Cisneros (1493–1510).* AHSI 25 (1956) 254–316; sur le Cb, p. 288–297. Dom Albareda pense que le Cb fut rédigé par l'abbé Pierre de Burgos et qu'une première édition fut publiée dès 1520, mais, comme on le verra plus loin, ces deux suggestions ne sont pas prouvées. C'est pourquoi, tout en basant les comparaisons sur le Cb, je préfère parler d'un écrit «analogue», probablement manuscrit en copies multiples; cet écrit pouvait être déjà le «manuel des pèlerins» de Montserrat, au moins des plus fervents comme Ignace.

présenter une comparaison précise entre les deux ouvrages, ce qui, du moins à ma connaissance, n'a jamais été fait jusqu'ici[572].

Le Cb, malgré son titre, n'est pas un simple résumé de l'*Exercitatorio,* et il faut insister sur ce point. Certes, le rédacteur utilise largement la matière de l'original, mais il y ajoute des considérations nouvelles, ou emploie des formules différentes – et celles-ci sont beaucoup plus proches des *Exercices* que celles de l'*Exercitatorio.* En particulier, le Cb comporte une dernière partie, «Reglas y Avisos», qui n'a pas d'équivalent dans l'ouvrage de Cisneros: on y trouve des notations qui éclairent les méthodes de méditation et de «contemplation», et d'autres qui annoncent déjà la «Contemplatio ad amorem». En outre, dans les parties antérieures, le Cb présente des méditations sur le péché et sur l'enfer dont certaines formules se retrouvent dans les *Exercices.* Enfin, le Cb offre un schéma directif pour les méditations sur la vie et la Passion du Christ qui n'existent pas dans l'*Exercitatorio.* Je fais donc au départ une «hypothèse de travail»: Ignace, dans son court séjour à Montserrat en 1522 (21 mars-25 mars au matin), a reçu du P. Chanon un livret, peut-être manuscrit, analogue sinon identique au Cb, qu'il a pris avec lui à Manrèse et dont il s'est servi pour faire ses propres «exercices». Pour contrôler cette hypothèse, j'étudierai successivement: 1) les «Reglas y Avisos»; 2) les méditations sur le péché et sur l'enfer; 3) les contemplations sur la Vie, du Christ; 4) les méditations sur les bienfaits de Dieu et les perfections divines en relation avec la «Contemplation ad amorem». La conclusion tentera de vérifier «l'hypothèse de travail» et de préciser en conséquence l'influence de Cisneros sur Ignace. Cette recherche comparative s'apparente à celle que W. Baier a menée récemment pour la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux[573].

I. Les «Reglas y Avisos»

Le titre de cette dernière section du Cb, qui occupe 26 pages de l'édition que j'ai sous les yeux – Gvj verso à Iiij recto[574] –, mérite d'être cité en entier:

---

[572] L'étude des sources par les PP. J. Calveras et C. de Dalmases dans leur édition critique des *Exercices* (MHSI 100 [1969] 47–52) ne fait pas mention du Cb, bien que l'art. d'Albareda soit cité dans la biographie. L'étude récente d'O. Steggink, *De moderne Devotie in het Montserrat van Ignatius van Loyola.* Ons Gestelijk Erf 59 (1985) 383–392, parle du Cb comme une source probable des *Exercices,* mais sans faire l'analyse précise des rapprochements.

[573] W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der «Vita Christi» des Ludolf von Sachsen.* I. (Salzburg 1977) 172–186 (= Analecta cartusiana 44).

[574] Il est difficile d'indiquer la pagination du Cb; l'opuscule comporte huit groupes de feuillets in 16° numérotés de A à I; une pagination de ces feuillets est indiquée habituellement, mais pas toujours, au recto de chaque double page; elle va normalement de i à viij (donc 16 pages pour chaque lettre, sauf pour I qui ne compte que 4 doubles pages); j'indiquerai la lettre majuscule, puis les chiffres romains en suppléant ceux qui manquent dans l'imprimé et en précisant s'il s'agit du recto ou de verso. L'opuscule semble d'ailleurs avoir été édité hâtivement, comme si l'imprimeur s'était contenté de publier un manuscrit dont les divisions n'étaient pas clairement indiquées. Ainsi, après le prologue au lecteur, on trouve un «Capitulo primero» qui donne des avis généraux à l'exercitant, un «Capitulo secundo» qui invite celui-ci à cultiver d'abord la crainte servile pour passer ensuite à la crainte filiale, puis un «Capitulo tercero» qui donne le schéma des méditations de la «via purgativa». Après quoi viennent les indications suivantes, sans aucune indication de chapitres: «Siguese la meditacion de la vida de Christo»; «Siguese la meditacion de la passion y

«Reglas y Avisos para los que no estan exercitados en la oracion, de las quales se podran servir en los exercicios contenidos en este tratado breve». Les «Reglas y Avisos» sont destinés en premier lieu aux moines («para los monges»), comme il est dit dans le paragraphe qui introduit les degrés d'humilité de la Règle bénédictine (Iij v°); cependant l'introduction générale suggère qu'ils peuvent être utiles à un public plus large: «el hombre devoto» (Gvj v°). Ils convenaient donc bien à Ignace, qui avait révélé au P. Chanon son projet de vie nouvelle (*Récit* 2,18) mais n'était pas encore «exercé en oraison».

Après quelques avis sur la manière de se comporter au sujet de l'oraison[575], le Cb offre des indications générales sur l'oraison elle–même, et déjà des «méthodes» illustrées par des exemples précis.

L'auteur part de la gradation classique depuis le Moyen Age: «lectio–meditatio–oratio–contemplatio[576]», mais il l'interprète d'une manière personnelle:

> «Por la lècion sancta se nos da el manjar de doctrina, la meditacion lo ha de digerir, y sacar de alli la substancia, y la voluntad ha de hacer la salva, y siendo ella mantenida da de dar acada uno lo suyo, que es a Dios alabança, benedicion, amor y gloria, y esto es lo que havemos de pretender en nuestro exercitio. O de otra manera: la lecion es el lugar del tesoro, la meditacion lo cava, la oracion lo saca, la contemplacion lo representa, y la voluntad muy allegre y gozosa lo reparte» (Giij r°).

On notera dans ce texte l'importance donnée à la volonté: dans la première comparaison (la nourriture), elle semble jouer le rôle de l'«oracion» et de la «contemplacion»; elle «fait la salve» (est-ce une locution idiomatique de l'époque?), c'est-à-dire, croyons–nous, que l'âme laisse exploser par elle les affectus de louange, de bénédiction, amour et gloire suscités par la lecture et la méditation. Augustin et les médiévaux auraient employé ici le mot «eructare» du Ps. 44,2 Vulg.: «eructavit cor meum verbum bonum». Dans la seconde comparaison (le trésor), la volonté s'ajoute aux quatre moments antérieurs: «allègre et joyeuse», elle épanche le contentement que provoque la découverte et l'inventaire du trésor. Quant à la «lectio», on doit penser ici à l'abondante matière qu'Ignace avait rassemblée dans le «libro» volumineux de 300 feuilles in 4° (cf. *Récit* 1,11, note marginale) où il avait écrit des extraits de la *Vita Christi* et du *Flos sanctorum* durant sa convalescence à Loyola.

Les Reglas y Avisos décrivent ensuite deux sortes de méditation. La première se fait «con la imaginacion»; il s'agit de se représenter les scènes de la vie du Christ, le jugement dernier, la gloire du Paradis et les peines de l'enfer. En

---

muerte de Christo»; «Siguese el Directorio de las horas canonicas»; enfin les «Reglas y Avisos».

[575] Prendre conscience de la majesté de Dieu et de la petitesse de l'homme; comme les enfants qui apportent à leur mère tout ce qu'ils trouvent, orienter vers la louange de Dieu, l'action de grâces et la demande tout ce que la «dévotion» fait découvrir; aller à l'oraison non pour sa propre consolation, mais pour mieux connaître et aimer Dieu; ne pas communiquer les grâces reçues, sinon au père spirituel; si quelqu'un appelle au moment où l'on se trouve «en dévotion», par exemple avec le don des larmes, sortir pour l'accueillir mais en évitant de laisser paraître les traces de la dévotion: ainsi toute la gloire et la louange seront données à Dieu seul.

[576] cf. *Dict. de Spir.* X 911–914.

fait, comme le montrent les exemples donnés dans la suite, l'imagination coïncide ici avec la mémoire et fait aussi intervenir l'intelligence: l'exercitant doit en effet non seulement se représenter les scènes, mais encore les «penser», pour se laisser émouvoir et retirer un fruit pratique. D'où les moms de «imaginaria, y cogitacion» que donne l'auteur à cette forme. La seconde est la «meditacion intellectual», dont l'objet dépasse l'imagination: il s'agit des perfections (toute–puissance, bonté, sagesse) et des bienfaits de Dieu.

Quant à la contemplation, l'auteur déclare qu'elle est «un acto o consideracion del entendimiento libre e claro para conoscer la summa verdad que es Dios, segun que en esta vida se puede conoscer» (Gviij, v°). Cette «consideracion» peut aller jusqu'aux degrés les plus élevés de la contemplation mystique. Mais le Cb ne les décrit pas. Cisneros lui-même (*Exercitatorio*, ch. 66) s'était contenté d'énoncer les trois modes de présence de Dieu en nous: la justification par la grâce, les consolations et les goûts spirituels, l'union dont saint Paul et d'autres contemplatifs ont fait l'expérience; mais, de ce dernier mode, lui–même se croit «indigne de parler».

Les Reglas y Avisos continuent en présentant assez longuement cinq exemples de méditations imaginaires (Gviij r° - Hv 2°), en partant chaque fois d'un texte scripturaire: la mort, d'après *Hébr.* 9,27; le jugement, d'après *Rom.* 14,10; l'enfer, d'après la parabole du mauvais riche et de Lazare, (*Luc,* 16,19–30); la Passion du Christ, d'après *Is.* 1,6; la béatitude céleste, d'après *Ps.* 83,5. Suivent deux exemples de méditations intellectuelles (Hv 2° -Hvij r°): les bienfaits de Dieu, d'après *Ps.* 115,2; les perfections divines, d'après *Ex.* 33,19. Je reviendrai sur celles-ci à propos de la «Contemplatio ad amorem».

Viennent ensuite huit «Avisos»; dans leur ensemble, ils donnent au retraitant une grande liberté qui contraste avec la précision des pages précédentes:

1) Si Dieu nous conduit par «un chemin plus court», il faut le suivre: en effet, Dieu ne refuse pas sa grâce à l'exercitant bien disposé: or c'est à la grâce et non à notre industrie qu'il faut attribuer notre avancement. 2) Il n'est pas obligatoire de suivre rigoureusement le plan des méditations proposées pour chaque jour de la semaine (dans la première partie du Cb), mais on peut choisir les considérations qui apportent plus de fruit spirituel (cf. Add. 4ᵉ; *Ex.* 76); cependant les méditations sur la vie et la passion du Christ ne doivent pas être omises. 3) On ne s'attardera pas à la considération des péchés «déjà consumés dans la mer immense de la miséricorde divine»; inversement, on ne croira pas trop vite que l'on est arrivé à la perfection. 4) On évitera une «spéculation excessive et curieuse», mais on procédera plutôt «con simplicitad, y con afectos y sentimientos de la voluntad y con brevedad de discursos»; l'Ecriture nous invite à «que sintamos la bondad y perfecion de Dios», et l'expérience montre que l'effort de spéculation fait perdre «el gusto espiritual en la contemplacion». Comme une nourrice le fait pour l'enfant, l'intellect doit se contenter de «mastiquer» les vérités spirituelles, «y despues las dexe a la voluntad para que las guste y sienta». Dans le même sens, Ignace prescrit la brièveté au directeur des Exercices; ce n'est pas le savoir qui comble l'âme, «mas el sentir y gustar de las cosas internamente». 5) Celui qui a «la tête faible» et ne supporte pas des méditations longues en fera de

courtes; mais il gardera le plus possible «sa pensée occupée en Dieu». 6) Le temps de l'oraison n'est pas perdu si l'on n'y trouve aucune consolation spirituelle; il faut au contraire «esperar de nuestro senor doblada consolacion quando a el paresciere conuenir te»; cf. *Ex.* n° 321. 7) Ne pas exagérer la pénitence en matière de nourriture et de boisson, mais garder la discrétion; cf. *Exercices* n° 82–89. 8) Ne pas préférer les études à l'oraison, car celle-ci nous apprend davantage; cependant il ne faut négliger ni les études ni le souci du prochain, car «Dieu ne se servit pas seulement de Marie, mais aussi de Marthe» (Hvij v°-Iij r°).

Si l'on admet qu'Ignace a pu lire les «Reglas y Avisos» durant son séjour à Manrèse, il y a trouvé d'abord des indications générales sur l'oraison et ses diverses formes. La «meditacion imaginativa» correspond globalement à la méthode des contemplations des trois dernières semaines; la «meditacion intellectual» correspond à la «méthode des trois puissances», bien que le rôle de la mémoire y soit moins apparent que ceux de l'intelligence et de la volonté. Dans les contemplations de la seconde semaine, Ignace emploie a plusieurs reprises les termes «ymaginación», «vista ymaginativa», «ymaginar» (n° 91, 112, 121-122, 140). Nous allons trouver l'intervention de l'intelligence dans les méditations sur les péchés; quant à celle de la volonté, intimement liée aux «affectus», nous l'avons déjà soulignée (*Ex.* n° 3, 50-52). En outre, Ignace a beaucoup profité des «Avisos», spécialement du 4ᵉ dont les termes essentiels «sentir y gustar» se retrouvent dans la seconde annotation.

II. Les méditations sur les péchés et sur l'enfer

1. *Les péchés*

Après des considérations sur la nécessité de passer par la «via purgativa» avant d'accéder à la «via illuminativa» et à l'«unitiva», Cisneros propose la méditacion sur les péchés au début des exercices de la «via purgativa»; il en fait l'objet de la méditation du lundi après matines, dans un oratoire («lugar de la oración») où la communauté se rassemble en silence et dans une obscurité relative, car la matière de la méditation doit être apprise par coeur auparavant (*Exercitatorio,* ch. 12). Le Cb, au début du ch. 3, présente le schéma des méditations sur la «via purgativa» et détaille d'abord celle du lundi, consacrée à «la memoria de los peccados». Ignace répartit en deux exercices cette méditation: le triple péché, les péchés personnels; il faut tenir compte de cette bipartition, mais, comme on le verra, plusieurs formules du Cb se retrouvent quasi littéralement dans les deux exercices ignatiens.

Selon le Cb, l'exercitant se met à genoux, fait le signe de la croix, récite l'antienne «Veni Sancte Spiritus» et trois fois le verset «Deus in adjutorium meum intende» (Ps. 69,2): c'est l'équivalent de «l'oraison préparatoire» d'Ignace. Puis vient l'oraison elle-même.

«Y recolegida tu anima, toma persona de culpado, y con affecto de temor, pienza que estes delante Dios como si fuesse un juez que te quiere condenar, y que tu sabes que eres digno de condennacion; tras esto trae a la memoria quanto Dios es offendido per cada un peccado, y

los muchos que tu as cometido: de lo qual reprehendiendo a ti mismo hablando con tu anima di ...» (Avij v°-vij r°).

Ignace reprend l'essentiel de ce passage dans le 2e préambule du Premier Exercice sous forme de demande: « ... demandar verguenza y confussion de my mismo, viendo quantos han sido dañados por un solo peccado mortal, y quantos vezes yo merescia ser condenado para siempre por mis tantos peccados» (*Ex.* 50). La formule «traer a la memoria» revient trois fois dans le Premier Exercice (50–51–52), une fois au début du Second (56).

L'application de l'intelligence est suggérée dans le Cb par les premières phrases du dialogue de l'âme avec elle-même (suite du texte précédent):

« ... hablando con tu anima di: O Anima mia. Piensa agora y pondera bien quanto cada un peccado desplaze a Dios. Acata con diligencia y mira como un peccado de soperbia lanzo a Lucifer del cielo para no tornar mas a el, la desobediencia a Adam de parayso, y la Luxuria abraso y sumio a Sodoma y Gomorra, y todo el mondo fue destruido por el diluvio» (Avij r°).

Ignace laisse de côté la luxure de Sodome et Gomorhe, ainsi que la dépravation antérieure au déluge. Mais il attribue de même le péché des anges à la «superbia», et leur châtiment fut d'être «lançados del cielo» (50); le péché d'Adam et Eve fut aussi la désobéissance («siendo bedados que no comiesen del arbol de la sciencia, y ellos comiendo y asimismo pecando»); ils furent par suite «lançados del parayso» (51). Ignace fait du péché mortel d'un homme quelconque le troisième exemple, car cet homme c'est lui-même comme le suggère le colloque à la première personne.

La méditation du Cb s'achève également par une sorte de «colloque» avec le Christ crucifié:

«Pues como tu peccador en principio de tu conversion reboluieres estas cosas en tu pensamiento, y te sintieres herido de temor y dolor, humillando tu anima, abaxa la cara, teniendo te por indigno de mirar al cielo [577], y endereçando tu corazon a Dios, di con aspera contricion sospirando ...:

Vos señor fuestes por mi crucificado, e yo me ensalce en soberuia, y entodos los vicios me enbolui como bruto en el cieno. Pues que hare Señor? Porventura tomare por remedio desperar? donde huire de vuestra yra? el mejor remedio es huir de vuestra yra a vuestra misericordia; por que dexistes: 'No quiero la muerte y perdicion del peccador, sino que se conuierta y biua' (*Ezéch.* 33,11). Y tambien Señor esto hare ayudado de vuestra gracia, que me castigare con la penitencia ...» (Avij v°).

On ne trouve pas dans ce colloque la triple question d'Ignace: «lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que deue hazer por Cristo» (*Ex.* 53). Mais cette différence révèle celle des situations. L'exercitant du Cb est un novice du monastère, ou encore un pèlerin converti; il suffit de faire naître en eux une contrition sincère, de leur donner confiance en l'infinie miséricorde de Dieu pour les prémunir contre le désespoir (le texte original de Cisneros évoque crûment l'hypothèse du suicide: «Por ventura matar me he?»; question opportuné-

[577] cf. Ignace: «verguenza y confussion»

ment omise dans le Cb); ainsi, ils s'appliqueront à une véritable pénitence pour leurs péchés. Ignace, lui, est le converti de Loyola qui aspire à «faire ce qu'ont fait saint Dominique et saint François» (*Récit* 1,7), et il espère de celui qui entre dans les Exercices un pareil élan au service du Seigneur, selon ce qui lui sera montré au temps de l'élection. Mais, dans les deux cas, le but essentiel du colloque est le même: devant le Christ crucifié, garant du pardon miséricordieux et modèle d'amour total, passer de la mort du péché à la vie de la grâce.

Le Second Exercice sur les péchés personnels répond peut-être mieux encore à la méditation du lundi prévue par Cisneros et le Cb. Dès le Premier Exercice, Ignace passe déjà du péché mortel d'un homme quelconque à son propre péché: dans le colloque, on l'a vu, il n'est plus question des anges, ni d'Adam et Ève, ni d'un pécheur indéterminé: l'exercitant parle pour lui-même, à la première personne du singulier. Le Second Exercice est donc à la fois une «répétition» et une extension du Premier. Ignace appelle ici le retraitant à rappeler tous ses péches et à «peser» leur gravité. Il développe ainsi le texte du Cb: «Piensa y pondera la muchedumbre de tus peccados antes de tu conversion cometidos: losquales dan bozes a Dios demandando castigo, pues por ellos ofendiste a tu criador, y por el desagradescimiento otra vez tornaste a crucificar a Christo» (Avij r°). Ignace appelle aussi à «traer a la memoria todos los peccados de la vida», en les répartissant selon le temps, le lieu, les relations et la fonction (56). Il demande encore de «ponderar los pecados mirando la fealtad y la malicia que cada pecado mortal tiene en si, dado que non fuese vedado» (57). Le Cb a des formules semblables en parlant de l'insuffisance de satisfaction et de contrition pour les péchés, «siendo ellos tan feos, tan torpes y preiudiciables a ti y a tus proximos» (ibid.).

Le «colloque de miséricorde» ignatien (61) a également un équivalent dans le Cb:

> « ... O señor bueno, dulce y misericordioso, haued misericordia de mi por la passion de vuestro amado hijo, y por los meritos de todos los sanctos. O virgen sacratissima, fauoreced me en esta necessitad delante vuestro hijo Iesuchristo, pues para esto os tomo por madre» (Aviij r°).

Cette invocation, appuyée sur la passion du Seigneur et l'intercession de la Vierge, peut évoquer le triple colloque du Troisième Exercice (62-63), mais le Cb ne comporte rien d'équivalent aux trois demandes qu'Ignace suggère à cette occasion et dont le but évident est d'obtenir, après le pardon des péchés, un renouvellement total du retraitant pour le préparer à suivre généreusement le Christ dans les contemplations de la Seconde Semaine.

2. *L'enfer.*

Au soir de la première journée de Première Semaine, Ignace place la méditation sur l'enfer sous la forme d'une application des sens. Le but de cet exercice est d'intérioriser le sens du péché en faisant éprouver au retraitant quel en serait l'accomplissement ultime s'il n'était pas regretté ni pardonné: les peines de l'enfer. Cette expérience anticipée a pourtant une finalité encore plus profonde: elle doit laisser dans le coeur du pénitent une empreinte si forte qu'elle puisse le pré-

munir contre une retombée dans le péché mortel. Certes, l'amour du Christ imprimé en lui par le colloque avec le Crucifié constitue désormais un obstacle décisif au péché. Mais Ignace sait qu'un tel amour peut s'affadir et perdre sa force préventive; la crainte est alors utile; tel est bien le sens du 2e préambule de cette méditation: «pedir interno sentimiento dela pena que pedescen los dañados para que si del amor del señor eterno me oluidare por mis faltas, alo menos el temor delas penas me ayude para no venir en pecado» (65; le premier chapitre du Cb traite aussi de la crainte, d'abord servile puis filiale).

Or la méditation sur l'enfer, prévue pour le mercredi après matines, est plus développée dans le Cb (Bj v°-ij v°) que dans l'*Exercitatorio* (ch. 15). Cisneros parle bien de la peine des damnés «en todos los sentidos», mais il s'arrête aux exemples de la vue et de l'ouïe. Le Cb offre par contre une description complète de la peine des cinq sens. On peut aisément mettre les textes du Cb et des Exercices en parallèle; on y trouve des formules analogues, parfois identiques:

«Pienza como alli ay fuegos obscurissimos ... Alli los ojos desonestos y carnales seran atormentados con la vista horrible de los demonios, y de aquellos que aqui mal amaron.	«Ber con la vysta de la ymaginacion los grandes fuegos y las animas como corpos ygneos.
Los oidos con la confusion de las bozes y gemidos, que alli sonaran.	Oyr con las orejas llantos alaridos vozes blasfemarias contro Christo ...
Los narizes con el hedor intolerable de aquel suzio y miserable lugar.	Oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas putridas.
El gusto sera atormentado con rauiosa hambre y sed ... Pienza la pena interior, conuiene saber el remordimiento dela consciencia, y el gusano acusante que jamas morira.	Gustar con el gusto cosas amargas, asi como lacrimas, tristeza y el verme de la consciencia.
El tacto y todos los miembres del corpo con frio y fuego non sufrible: porque cada sentido padezca su proprio tormento, y pague su merecido» (Bij r°).	Tocar con el tacto, es a saber como los fuegos tocan y abrasan las animas» (66–70).

Le colloque ignatien, si l'on excepte la répartition des damnés en trois groupes, se rapproche à nouveau des sentiments affectifs que l'auteur du Cb suggère au terme de la méditation:

«O Señor, quantos estan por un sol peccado en el enfierno, pues yo que tantos he cometido, que merezco, señor? Digne y justamente merezco ser condenado ... Pero este es señor de my parte, y de la vuestra es muy proprio haver misericordia y perdonar. Suplico a vuestra magestad, mostreis vuestra largueza y liberalidad en mi perdon. Y con estas o semejantes palabras, humilla tu anima, leuantate en esperança de alcançar perdon, y haz gracias como ya es dicho, y ansi acaba tu exercicio» (Bij v°).

«Haziendo un colloquio a Christo nuestro senor traer a la memoria las animas, que estan en el infierno ... Y conesto darle gracias, por que no me ha dexado caer en ninguna destas, acabando my vida. Asimismo como hasta agora siempre atenido de my tanta piedad y misericordia, acabando con un pater noster» (71).

Les rapprochements entre ces deux méditations pour la «via purgativa» dans le Cb et les deux méditations sur les péchés ainsi que l'application des sens sur l'enfer sont, à mes yeux, particulièrement suggestifs. Ils suffiraient à eux seuls pour donner valeur à l'hypothèse de travail énoncée plus haut. Mais l'enquête mérite d'être continuée.

III. Les contemplations sur la Vie du Christ.

Dans la rédaction définitive des *Exercices,* les contemplations sur la vie du Christ de la Seconde Semaine sont ordonnées à l'élection, c'est-à-dire à la recherche de la volonté actuelle de Dieu pour le retraitant, selon le titre même du livret (n° 21). Cependant, selon le témoignage de Jérôme Nadal (et d'autres), Ignace fit lui-même à Manrèse les contemplations sur la vie du Christ, ainsi que les considérations sur l'appel du Roi éternel et les Deux Étendards[578]. Il est donc difficile, d'après les documents que nous possédons, de déterminer l'ordre que suivit réellement Ignace dans ses propres contemplations à Manrèse.

Il avait sans doute à la disposition les extraits qu'il avait copiés de sa main d'après la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe. Mais le nombre des «mystères du Christ» commentés dans cette «Vita» est si abondant que la comparaison avec les Exercices demanderait un long travail. On sait d'ailleurs que le volumineux ouvrage de Ludolphe empruntait beaucoup aux *Meditationes Vitae Christi* (= MVC) pseudo-bonaventuriennes[579]. Or c'est le Pseudo-Bonaventure que suit, en le résumant et l'ordonnant à sa manière, l'auteur du Cb. L'*Exercitatorio* de Cisneros ne contient aucune répartition des méditations sur la vie du Christ selon les jours de la semaine; il se contente de donner des indications générales dans le ch. 49, résumant le prologue des MVC[580] que reprend aussi le Cb; puis des réflexions

---

[578] MHSI *Font. Narr.* I 307.

[579] Cf. W. Baier, *Ludolphe de Saxe.* Dict. de Spir. IX 1134-1135. Quant aux MVC pseudo-bonaventuriennes, antérieures à la *Vita Christi,* elles sont d'un auteur franciscain jusqu'à présent non identifié (même les méditations sur la Passion que l'on croyait pouvoir restituer à Bonaventure); cf. J.G. Bougerol, art. *Jean «de Caulibus»,* Dict. de Spir. VIII 324-326; B. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta* (Rome 1975) 159-160.

[580] Ce prologue déclare d'abord «qu'il n'y a pas d'exercice spirituel plus nécessaire et plus profitable que de tenir devant ses yeux le Fils de Dieu et de ruminer avec dévotion ses actes et ses pa-

sur la Cène et la réception de l'Eucharistie (ch. 34-55) et sur la nécessité de méditer la Passion (ch. 56-59). Par contre le Cb offre d'abord une semaine de méditations sur la vie du Christ avant la Passion (Diiij r°-Eiij r°), puis une autre semaine sur la Passion, la mort et la Résurrection (Eiij v°-Fvj r°). Ces méditations, qui correspondent à la «via illuminativa», doivent elles aussi être faites après matines et dans les même conditions que celles sur les péchés, l'enfer, etc. Or la comparaison de cette double série avec les Exercices permet encore de nombreux rapprochements.

1. *Pour la vie du Christ avant la Passion.*

L'ordre est sensiblement identique dans les deux livrets, avec cette différence que le Cb suit les jours de la semaine (curieusement, il y a deux méditations pour le mercredi), tandis qu'Ignace répartit en douze jours les contemplations de la Seconde Semaine (il faut tenir compte des compléments ajoutés dans les «Mystères de la vie du Christ», n° 262-312).

Lundi. Décision éternelle de l'Incarnation et préparation de Marie à concevoir le Christ. Annonciation. Visitation.	1er Jour. Incarnation, incluant l'Annonciation (Visitation dans les Mystères).
Mardi. Nativité. Circoncision. Visite des Mages.	Nativité. (Circoncision et Mages dans les Mystères).
Mercredi I. Présentation au Temple. Fuite en Egypte.	2e Jour. Présentation au Temple. Fuite en Egypte.
Mercredi II. Jésus perdu et retrouvé au Temple.	3e Jour. Jésus obéissant à Nazareth. Jésus au Temple (avec préambule pour l'élection). 4e Jour. Deux Étendards. Trois Binaires. Trois degrés d'humilité (propres à Ignace, dans le sens de l'élection).
Jeudi. Jésus à Nazareth. Il quitte sa Mère. Baptême. Jésus au désert et Tentation.	5e Jour. Jésus quitte Nazareth. Baptême (Tentation dans les Mystères). 6e Jour. Du Jourdain au désert.
Vendredi. Appel des disciples. Discours sur la montagne.	7e Jour. André et les autres suivent le Christ. 8e Jour. Discours sur la montagne: Béatitudes.
Samedi. Multiplication des pains. Cananéenne. Transfiguration. M. Madeleine. Paralytique.	9e Jour. Jésus apparaît aux disciples en marchant sur les flots de la mer. 10e Jour. Jésus prêche dans le Temple.

roles»; ensuite il distingue trois degrés dans cette contemplation: le Christ en son humanité, le Christ comme Dieu et homme; le Christ comme Verbe éternel uni au Père (Diiij v°-v v°). Pour l'histoire de la tradition, voir H.J. Sieben, *Mystères de la Vie du Christ,* Dict. de Spir. X 1874-1880.

Dimanche. Résurrection de Lazare. Rameaux. Trahison de Judas. Prédication dans le Temple.	11ᵉ Jour. Résurrection de Lazare. 12ᵉ Jour. Rameaux.

Ce n'est pas seulement l'ordre des contemplations dans le Cb qui a pu inspirer Ignace, mais aussi plusieurs pensées suggérées dans le cours du texte. Le 3ᵉ préambule de la contemplation sur l'Incarnation consiste à demander «lo que quiero, sera aqui demandar conoscimiento interno del señor que por mi se ha hecho hombre, para que mas lo ame et sigue»; et ce préambule doit servir de modèle pour les contemplations suivantes (*Ex.* 104-105). Or, dans le Cb, la conclusion du prologue qui précède les méditations sur la vie du Christ va dans le même sens: «Has tanbien de tenir intento en la meditacion de la vida y passion de Christo de imitarle, en quanto fuera possible, porque el mejor fruto que de la meditacion puedes sacar es este» (Dv v°). Cette notation est absente du ch. 49 de l'*Exercitatorio*. Les verbes «aimer et suivre» sont employés dans la dernière phrase de l'introduction aux méditations sur la Passion: «No dexes en lo que pensaras y leyeres pensar que te dize Christo: Esto hize por ti, por que tu me lo agradezcas, y me ames y me sigues en quanto possible fuere» (Eiiij v°). Notons encore l'invitation à voir et entendre le Christ comme si l'on était présent aux évévements (cette invitation se trouve déjà dans le prologue des MVC, et elle est reprise par Ludolphe): « ... como si tu estuviesses presente, y oyesses a Christo niño llorar, ser dela leche mantenido de su madre, y como si le oyesses obrar y le viesses hazer milagros» (Dv v°; cf. *Ex.* 114).

Enfin, la méditation de l'Incarnation, sans déployer l'ample composition dramatique des Exercices (102-108), offre des remarques profondes sur la décision éternelle en Dieu et sa réalisation par l'Annonciation à Marie:

«Piensa como hauiendo Dios pensado pensamientos de paz y misericordia en el remedio del mundo, determino de enbiar a su unico hijo en las tierras hecho hombre.

Piensa como venido el tiempo en que se hauian de cumplir las escrituras, y el desseo de los padres, crio una donzella de las mas hermosa, la mas graciosa y sancta delante sus ojos, de quantas criaturas el hauia criado.

Piensa como siendo de la edad de quinze años le enbio un angel, que de su parte le dixesse como per ser muy agradabla en sus ojos queria que su hijo tomasse della carne haziendo se hombre ...» (Dvj r°).

2. *Pour la semaine consacrée à la Passion.*

Le Cb propose globalement les mêmes scènes qu'Ignace dans la Troisième Semaine. La répartition est cependant très différente. La méditation du lundi dans le Cb est occupée par un entretien du Christ avec sa Mère, Marie Madeleine et les disciples, pour les préparer à sa Passion. La méditation du mardi porte sur la Cène, celle du mercredi sur Gethsémani. Ignace place dès le premier jour la contemplation de la Cène et de Gethsémani. Les méditations du Cb pour le jeudi et le vendredi recouvrent brièvement celles des 2ᵉ au 6ᵉ jour chez Ignace: de l'arrestation de Jésus jusqu'à sa sépulture. La différence la plus importante est qu'Ignace réserve le 7ᵉ jour pour contempler l'ensemble de la Passion à minuit et à l'aube et, dans la suite de la journée, la solitude de Notre Dame et des disciples;

ces deux considérations occupent la méditation du samedi dans le Cb. Cependant les avis du n° 209 dans les Exercices laissent entendre qu'Ignace souhaite que le retraitant passe une journée entière (ou même deux) à contempler «toute la Passion», et cela même s'il estime pouvoir réduire à deux jours la Troisième Semaine. Le but de cette journée est évidemment d'imprégner l'esprit et le coeur du retraitant de contrition et de gratitude «parce que *c'est pour mes péchés* que le Seigneur va à la passion» (193), et en réponse d'accepter «d'agir et de pâtir pour lui» (197); plus encore, le but est de rendre plus profonde et plus cordiale la *compassion*, qui est la grâce spécifique de cette Semaine: «demandar ... dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lagrimas, pena interna de tanta pena que Christo passo por my» (203).

Or le Cb offre aussi un assez long passage qui vise à obtenir les mêmes fruits spirituels; mais il se trouve dans les «Reglas y Avisos» sous la forme de l'exemple proposé pour la méditation d'*Is.* 1,6: «a planta pedis usque ad verticem capitis non est in eo sanitas» (Hij v°-v r°). Plusieurs formules de ce texte évoquent les préambules ou les notes d'Ignace. En considérant le corps du Christ couvert de blessures, on se souviendra «que assi vees el hijo de Dios igual al Padre» (cf. *Ex.* 195–196).

«Y todas estas cosas podras estender largamente, y pensado que tu eres la causa, y que las gracias que desto le has dado es tornar lo a crucificar y herir todas las vezes que has peccado ..., no podras dexar de orar te perdone, ni de darle muchas gracias, ni de engrandescer en su caridad, ni de te inflamar en su amor, ni dexar de te emendar, ni dexar de sufrir con patiencia las aduersidades por le imitar» (Hiij r°).

Viennent ensuite six avis d'ordre spirituel qui rappellent aussi le préambule ignatien: 1) De la méditation de la Passion, on doit se faire «un sachet de myrrhe» (*Cant.* 1,12), que l'on tiendra «sous les yeux de l'âme»: «y ansi considera primeramente la grandeza de sus dolores para te conpadescer de el como de tu cabeça» (cf. *Ex.* 203). Cette méditation enseigne encore: 2) la considération de la multitude des péchés qui sont la cause des tourments du Christ; 3) la valeur du bienfait de la Rédemption par la Passion et la mort: «y con que mas te podia prouocar a que le amasses, y con que mas bienes de gracia y gloria te podia comunicar» (cf. infra: bienfaits de Dieu et contemplation «ad amorem»; 4) l'immensité de la bonté de Dieu et sa miséricorde sans mesure; 5) la multitude des vertus dont le Christ donne l'exemple; 6) la convenance du mystère à notre condition d'hommes pécheurs: «no podia el Padre eterno mostrar mas su amor ni dar meior maestro que su hijo vestido de carne, ni su hijo nos pudiera con otra cosa mas inflamar en su amor» (Hiiij v°). Ce 6ᵉ avis s'achève en déclarant que la méditation de la mort du Seigneur «te obliga a le amar y servir ... y te incita a le imitar» (cf. *Ex.* 104).

La méditation du dimanche dans le Cb résume les événements du jour de la Résurrection (Jésus apparaît d'abord à sa Mère, comme dans les *Exercices*; même notation dans les MVC et chez Ludolphe) à la Pentecôte; cette méditation du dimanche correspond ainsi à la Quatrième Semaine des Exercices.

IV. Les bienfaits de Dieu, les perfections divines et la «Contemplación para alcanzar amor».

On pense généralement que la «Contemplatio ad amorem» date de la période des études d'Ignace à Paris[581]. De plus, cette contemplation, dont la richesse spirituelle est unanimement reconnue, paraît être, au premier abord, une composition originale. Mais la lecture du Cb m'a montré que bon nombre de thèmes qu'elle exprime se trouvent déjà dans ce livret. Il faut les chercher d'abord dans les deux exemples que proposent les «Reglas y Avisos» pour la méditation des bienfaits de Dieu et celle des perfections divines. On pourrait dire que la première de ces méditations inspire les trois premiers points de l'«Ad amorem», et la seconde le quatrième. Je citerai assez largement ces textes très peu connus (en modifiant parfois la ponctuation) et je signalerai les formules analogues de la contemplation ignatienne.

1. *La méditation des «bienfaits de Dieu»* (Hv v°-vj).

Cette méditation prend pour point de départ *Ps.* 115,3 Vulg. (116,12 Hébr.): «Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi». Le Cb traduit et ajoute: «Tres cosas has de sacar aqui y estas has de pensar».

«La primera es que Dios contigo ha obrado (*Ex.* 236: «como Dios trabaja y labora por my en todas las cosas criadas ... »), que son beneficios tan grandes y tantos que ni tu los puedes ponderar ni contar» (231: «ponderando con mucho afecto quanto ha hecho dios nuestro señor por my, y quanto my a dado»). La secunda como los ha hecho Dios por solo amor y sin interesse. Y la tercera quan pobre eres y quan sin poderle responder a ninguno dellos seruicios ni gracias equiualentes, ni que dello tengan aparencia. Delo primero, que es el amor y causa porque Dios te histe estos beneficios, dellos mismos no puedes dexar de te hallar muy obligado (234: «considerando con mucha razon y iusticia yo devo de mi parte offrescer y dar»). Y delo segundo no puedes dexar de te conoscer y humillar».

Suit l'exposé détaillé du bienfait de la création:

> «Porque el beneficio primero que Dios te hizo fue criarte ser de no ser, y aunque otro beneficio no huuieres recibido, deste nunca pudieres responder con gracias equivalentes, ... y porque siempre quede enel la causa que es el amor, y porque comienço primero, para que te dio este ser fue para que con el gozasse tanto quanto el fuesse Dios de sus eternos gozos y deleytes, que son tan altos y estimados que por ningunas semejanças pueden ser entendidos ni sabidos».

La dernière phrase est, du moins pour moi, peu claire; mais il semble bien que le sens soit celui-ci: Dieu a pris l'initiative de te donner l'être pour que tu sois capable, dans la mesure possible à l'homme créé, d'avoir part aux «joies et délices» de Dieu lui-même. On aurait ainsi un équivalent de la première remarque d'Ignace:

---

[581] cf. C. de Dalmases, introd. au *Texte authentique des Ex. Spir.* (Paris 1986) 15 (= Christus 60).

«el amor consiste en la communicación delas dos partes, es asaber en dar y communicar el amante al amado lo que tiene ...» (231). La suite immédiate du texte confirme cette interprétation: «De aqui sube mas y mira que para que fuesses sufficiente con su gracia para alcançar esto, te crio una criatura delas mas excelentes que el crio, criando tu anima a su imagen y semejança» (238: «mirar como dios habita en las criaturas ... y asi en my dandome ser, animando, sensando, y haziendome entender, y haziendo templo de my, seyendo criado a similitud y ymagen de su diuina maiestad»).

Dans le même sens, la méditation du lundi, après complies, pour la voie illuminative déclare: «que quanto a la anima, la criastes a vuestra imagen y semejança, haziendola capaz de vos mismos» (Cj v°)[582].

Le Cb énumère ensuite les dons spirituels généraux, en les rattachant à l'Incarnation et à la Rédemption:

«De aqui mira las gracias y dones que te ha dado espirituales, dando te su Espiritu santo enel baptismo haziendo te su hijo y heredero del reyno de los cielos. Y aviendo tu perdido todo esto por tu peccado y offensa ..., no una vez sino muchas te ha tornado como padre a rescibir y restituir en ti lo perdido con aumento di mayor gracia. Y a esto has de presuponer otro mayor beneficio, que fue dar a su proprio hijo para que por ti muriesse, y te ganasse lo que tu hauias perdido. Y para engrandescer te, tomo carne y se hizo hombre de tal manera que no se desprecia que tu a Dios llamas hermano vestido de tu carne, para que quando lo provocares a te castigar mire que eres carne de su carne y huesso de sus huessos ...».

Le paragraphe suivant concerne les dons personnels:

«Otros muchos beneficios que cada hora rescibes y que alos dichos son annexos, no quiero aqui explicar, porque tu los podras traer a tu memoria, y creer que rescibes otros muchos que no sabes; haz pues dellos un manojo, y mira que Dios te los ha hechos con infinito amor sabiendo tu ingratitud. Y asi bien lo pensares y tractares contigo, conosceras tu desagradescimiento, viendo quanto te ama, porque las obras manifiestan el amor» (230: «el amor se deue poner mas en las obras que en las palabras»).

Dans le premier point de sa contemplation, Ignace résume brièvement tous ces «bienfaits» de Dieu que l'exercitant peut développer lui-même: «Traer a la memoria los beneficios recibidos de creation redemtion y dones particulares, ponderando con mucho afecto quanto ha hecho Dios nuestro Señor por my, y quanto me a dado de lo que tiene, y consequenter el mismo senor desea darseme en quanto puede segun su ordenacion divina» (234). Mais l'intention est, pour l'essentiel, identique.

Le Cb montre ensuite l'inconvenance de l'ingratitude et insiste pour que l'homme réponde par son amour à l'amour de Dieu:

«Veras que entre los hombres la ingratitud es abborescíble, y se un rustico telos huuiesse hecho, eras obligado ale amar; quanto mas a Dios que sin esto es digno de ser amado. Y haziendo esto esperaras que quien tantos beneficios te ha hecho, siendo malo, te hara otros mayores si destos le das gracias, pues de ti no quiere otra cosa, ni tu le puedes dar cosa que mas le agrade que es

---

[582] Cf. Augustin, *De Trin.* XIV 12,15: «colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta».

amor y alabança, porque conel respondes al que te tiene, y con alabança reconesces lo que meresce».

Ignace ne parle pas d'ingratitude, comme si celle-ci était exclue de soi; il concentre toute son attention sur le don total de soi-même en réponse aux dons d'amour de Dieu:

«Y con esto reflectir en mi mismo considerando con mucha razon y iusticia lo que yo deuo de mi parte ofrescer a la sua diuina maiestad, es a saber todas mis cosas y my mismo con ellas. Asi como quien offresce affectandose mucho: «Tomad señor y recibid ... dadme vuestro amor y gracia que esta me basta» (234; je citerai plus loin une invocation antérieure du Cb très proche de celle d'Ignace).

2. *La méditation des «perfections divines» (Hvij r°-v°).*

Le Cb part ici de la promesse de Dieu à Moïse: «Ostendam tibi omne bonum» (*Ex.* 33,19). Les pensées suggérées se rapprochent beaucoup du 4ᵉ point de la contemplation ignatienne.

«Yo te mostrare todo bien. Esto oydo, piensa que non pudiera Dios cumplir con Moysen sino era mostrar sele asi mismo, porque essencialmente Dios es todo y infinito bien. Y de aqui passa a pensar que todo lo que es bueno, lo es por participation que de esse mesmo Dios tiene».

L'auteur invite son lecteur à se souvenir d'un homme bon qu'il a pu connaître; s'il l'était vraiment, il faisait aussi preuve de charité, humilité, patience, libéralité, miséricorde, justice, bienveillance et bien d'autres vertus. Il propose de mettre ensemble les milliers d'hommes bons qui peuvent exister, et de totaliser cette bonté en un seul homme, en «pesant» quelle serait sa bonté; il conclut alors:

«Coteia pues esta bondad que es un punto con la de Dios que es infinita, y parescer te ha esta quasi nada. Passa de aqui aque todo la bontad que vistes enlos hombres, y toda la que te contenta en todas las criaturas, la tienen de aquella summa bondad. Porque, comme dice Santiago (*Jacq.* 1,17) «todo don muy bueno y perfecto viene de aquel padre, origen y principio del bien que jamas se muda».

Un peu plus loin, le Cb énumère les perfections divines:

«Mira pues que como Dios sea una essencia simplicissima, es tan poderoso como bueno, tan sabio como poderoso, tan hermoso como sabio, tan liberal como hermoso, y tan charidad como liberal. Buelue pues ati y hallar te has engañado en que dexas este bien infinito, porel que no es verdadero sino aparente. Y si ansi fuere, haga la oracion su officio demandando lumbre para conoscer este hierro y salir del; y conoscida la verdad no podra tu voluntad dexar de abraçar aquel bien que solo le harta, pues anadie que lo quiera se niega».

Ignace résume ici encore et laisse au retraitant de tirer le fruit qu'il désire, mais le mouvement est le même:

«Mirar como todos los bienes y dones descienden de arriba (réminiscence de *Jacq.* 1,17), asi como la my medida potencia de la summa y infinita de arriba, y asi justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., asi como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Despues acabar reflictiendo en my mismo segun esta dicho» (237).

On glanerait encore d'autres rapprochements dans les méditations hebdomadaires des bienfaits divins proposées antérieurement au niveau de la vie illuminative, et celles des perfections divines au niveau de la vie unitive (Brij r°-Diiij r°). Ici l'auteur du Cb suit de plus près l'*Exercitatorio*, mais il a aussi ses notations propres, souvent plus affectives et prégnantes que celles de Cisneros. Je retiens seulement trois passages de la seconde série.

Dans la méditation du lundi sur Dieu «principe et fin de toutes choses», une phrase mérite d'être rapprochée de la seconde remarque préliminaire d'Ignace (*Ex.* 231): «Como ninguna cosa es tan comunicable de su bondad como el: y ansi es infinitamente bueno porque quanto una cosa buena es mas comun, tanto es meior» (Cvij v°). L'invocation finale de cette méditation – et c'est peut-être le rapprochement le plus suggestif – annonce déjà le «Tomad y recibid ... » d'Ignace (*Ex.* 234):

«O Señor, quando sera que yo os ame, con verdadero y filial amor? O Señor, quando sera que mi alma, mi corpo, mis sentidos no busquen ni quieren sino a vos? Hazed me pues vos esta gracia, pues vos ansi lo quereis, y sin ella yo no vos puedo amar»; seule la première phrase a son équivalent dans l'*Exercitatorio* (ch. 27, éd. C. Baraut, p. 242).

Citons enfin, dans le même sens, la dernière invocation de la méditation du dimanche, sur Dieu «donateur très suffisant». Puisque Dieu est si parfait, si suffisant, si aimant, il ne faut mettre rien d'autre à sa place, ni le laisser sous peine de perdre la gloire éternelle de l'âme: d'où cette prière, à dire avec toute «la vérité du coeur»:

«Vos mi Dios sois a quien de a qui a delante quiere amar y seruir, porque no tengo mas que querer, mas que buscar, ni mas que amar, ni mas que esperar, si a vos amo, y a vos alabo, y de vos la gloria espero» (Diij v°-iiij r°).

Après la lecture de ces textes, on peut hésiter à retarder la rédaction de la contemplation «ad amorem». Si Ignace a bien utilisé le Cb à Manrèse, cette contemplation trouve sa place normale après celles de la vie du Christ, donc après la 4e semaine, en suivant l'ordre de ce livret dans les «Reglas y Avisos». Sans doute la contemplation «ad amorem» traduit-elle les expériences mystiques d'Ignace à Manrèse, en particulier celle des bords du Cardoner (*Récit* 3,30–31), mais le Cb laisse lui aussi percer un accent mystique que l'on ne discerne pas au même degré dans l'*Exercitatorio*.

Conclusions

Au terme de cette enquête, puis–je dire que mon «hypothèse de travail» est maintenant confirmée? Je n'ose répondre par un oui décisif. Il faudrait pour cela un témoignage d'Ignace lui-même; nous savons qu'il a lu la *Vita Christi* et le *Flos sanctorum*, dans des traductions en castillan, mais il ne fait jamais mention de l'*Exercitatorio* ou d'un abrégé de ce livre. Pourtant, entre les *Exercices* et le *Compendio breve,* il existe des rapprochements si nombreux et si typiques que l'hypothèse atteint un haut degré de probabilité. Ces rapprochements jouent d'ailleurs en deux sens: d'un côté, ils confirment l'influence, depuis longtemps admise, de Cisneros

sur Ignace; de l'autre, ils attestent l'existence à Montserrat en 1522 du Cb ou d'un écrit analogue.

«Ou d'un écrit analogue»: cette précision s'impose du fait qu'on ne connaît aucune édition du Cb avant celle de Barcelone en 1555. Au moment où je commençais ma recherche, je me suis adressé à l'abbaye de Montserrat. L'archiviste, dom Francesc Xavier Altés de Aguiló, m'a aimablement répondu[583]. Il m'a confirmé qu'il n'existait aucune trace d'une édition en 1520, ni aucune preuve de l'attribution à l'abbé Pedro de Burgos. Il ajoutait qu'à son avis tous les «pères confesseurs» avaient, à l'époque du séjour d'Ignace, leur «abrégé personnel» de l'*Exercitatorio*. Jean Chanon aurait donc pu communiquer le sien au pèlerin.

Dom Altés y Aguiló m'adressait en même temps un tiré-à-part de son article: *Tres ediciones anónimas del siglo XVI de la escuela espiritual del Montserrat*[584]. Or la première édition qu'il signale est celle d'un opuscule de 40 pp. intitulé «Considerations molts utils y devotes en que se demontren les obres dela creatio redemptio y justificatio» (p. 35–38). Cet écrit est dû à un moine de Montserrat et parut soit à l'abbaye entre 1512 et 1530, soit à Barcelone entre 1530 et 1536. En conclusion de la description bibliographique de cet opuscule, le P. Altés fait remarquer qu'il présente des analogies avec le Cb, et spécialement avec les «Reglas y Avisos» (p. 38 et n. 18).

Mais, puisque c'est dans le Cb que l'on repère les rapprochements les plus nets avec le texte des Exercices, je suis incliné à penser que cet opuscule existait déjà en 1522, au moins à l'état manuscrit et sans doute en plusieurs copies; dans ce cas, c'est bien le Cb qu'Ignace a lu. On pourrait dès lors reconstruire ce qui s'est passé de la façon suivante.

Ignace a bien reçu du P. Jean Chanon, au cours de son bref passage à Montserrat, un exemplaire ou une copie du Cb, et il a emporté avec lui ce «livre de poche» à Manrèse. Là, il s'en est servi pour faire lui-même une bonne partie des *Exercices*: les méditations sur les péchés et sur l'enfer, les contemplations sur la vie et la Passion du Christ; il y a même trouvé les éléments de la Contemplation pour obtenir l'amour. Comme le pense Laínez[585], Ignace a dû faire les méditations sur les péchés peu après son arrivée à Manrèse, ce qui expliquerait la crise de scrupules qui a suivi une première période de consolations (*Récit* 3,22–25). Deux ou trois mois plus tard, dès la fin août 1522, il s'est mis à rédiger son propre livret. A ce moment-là, il n'avait plus besoin d'avoir le Cb sous les yeux; il a écrit la première ébauche des *Exercices* d'après ses lectures antérieures, retenues en mémoire, et surtout d'après les grâces et illuminations reçues de Dieu, qui l'enseignait «de la même manière qu'un maître d'école se comporte avec un enfant» (*Récit* 3,27). On s'explique ainsi comment les rapprochements avec le Cb, tout en restant significatifs, ne dépassent jamais un certain nombre de formules ou d'idées.

---

583 Lettre du 29 déc. 1990.
584 Paru dans *Varia Bibliographica. Homenaje a José Simón Diaz* (Kassel 1987) 35-45.
585 *Font. Narr.* I 82.

Ignace est-il revenu à Montserrat durant son séjour à Manrèse? Lui-même n'en fait aucune mention dans le Récit; ces visites ne s'imposent pas si l'on admet qu'il avait reçu le Cb à Montserrat. Cependant la tradition conservée dans le monastère sur ces retours est ancienne, et il convient d'en tenir compte. Il faut donc laisser cette question ouverte. Par contre, il convient d'examiner la lettre du P. Ribadeneyra au P. Giron (Madrid, 18 avril 1607), qui est authentique bien qu'elle ne soit connue que par son insertion dans la *Corónica general de la Orden de San Benito* d'Antonio Yepes[586]. J'en cite le passage essentiel:

«Lo que el Padre Fray Antonio de Yepes dize, y quiere escrivir o imprimir acerca de los Exercicios de nuestro b. Padre Ignacio, es cosa antigua y muy recibida entre los Padres de nuestra Señora de Monserrate, y ha multos annos que un padre de aquel sagrado Convento, llamado Fray Juan de Lerma, me lo escrivió, fundado en algunas de razones que dize el padre Fray Antonio de Yepes. Lo que a mí me parece son dos cosas: la primera que es cosa muy provable que nuestro b. Padre Ignacio aya tenido noticia en Monserrate del libro o exercitatorio del padre Fray García de Cisneros, y que a los principios se aya aprovechado dél, para su oración y meditación, y que el padre Fray Juan Chanones le aya instrúydo y enseñado algunas cosas dél, y tambien que aya llamado al libro que después compusó, Exercicios espirituales, tomando el nombre del libro, o Exercitatorio, del Padre Fray García».

La «segunda cosa» est que les *Exercices* ont une structure originale et contiennent des éléments que l'on ne trouve pas chez Cisneros, entre autres les règles de l'élection et du discernement des esprits[587].

Le problème se pose d'une manière assez différente si l'on admet mon hypothèse. Ce n'est pas directement de l'*Exercitatorio* que dépend Ignace dans les *Exercices*, mais bien de son *Compendio breve* (dont le titre signale d'ailleurs qu'il est tiré de l'*Exercitatorio*). Le rôle du P. Chanon, que ni le P. Juan de Lerma ni le P. Ribadeneyra ne pouvaient connaître, n'a pas été de lui donner une «noticia» de ce livre, ou de lui en apprendre «algunas cosas»; il lui en a fourni un abrégé, ou mieux une «adaptation», qu'Ignace a gardé avec lui et dont il s'est servi pour lui-même d'abord et pour la rédaction des *Exercices*.

Comme tous le grands saints, Ignace de Loyola est un initiateur dont l'originalité s'impose. Mais, comme eux aussi, il s'inscrit dans une tradition humaine et spirituelle. Ignace n'aurait pas été un si grand serviteur du Christ s'il n'avait pas hérité du tempérament chevaleresque de ses ancêtres; il n'aurait pas écrit les *Exercices* s'il n'avait pas lu la *Vita Christi* et le *Flos Sanctorum*, puis une adaptation de l'*Exercitatorio*.

---

[586] A. YEPES, *Crónica general de la Orden de San Benito* (Valladolid 1613) IV 237-238.
[587] *Font. Narr.* III 599-600; voir la bibliographie donnée avant le texte, 598.

SUMMARY

In preparing the article «Volonté», for the *Dictionnaire de Spiritualité*, I discovered in our library the *Compendio breve* of the *Exercitatorio* of Cisneros, edited at Barcelona in 1555. This «pocket book» contains some original sections where I was surprised to find formulas very similar to the *Exercises* of Ignatius. It is very likely that the *Compendio* or a similar opuscule was in existence in 1520, at least in manuscript copies. It can be hypothesized that this booklet was lent to Ignatius during his brief stay at Montserrat (22-25 March 1522); that he carried it to Manresa and used it to make his own Exercises before they were put into writing.

The beginning of the article seeks to verify this hypothesis in comparing four points: 1. The «Reglas y Avisos» (a part of the *Compendio*) and the method of meditation according to the three powers; 2. the meditations on sin and Hell; 3. the order of the contemplations on the Life of Christ; 4. the meditations on the «blessings of God» and the «Divine Perfections» (in the «Reglas y Avisos») in comparison with the «Contemplatio ad amorem».

The comparison of texts lends considerable weight to the hypothesis. The influence of Cisneros on Ignatius appears, then, in a new way: the *Exercises* do not depend directly on the *Exercitatorio*, but rather on the *Compendio breve*. This little known source appears to have escaped the notice of the commentators of the *Exercises*. Its analysis makes possible a better understanding of the relations between Ignatius and the Benedictines of Montserrat and the Manresa experience.

DIE HANDSCHRIFTEN DES CHINAMISSIONARS JEAN FRANÇOIS FOUCQUET S.I. AN DER VATIKANISCHEN BIBLIOTHEK

CHRISTINE MARIA GRAFINGER — Roma.

Der am 12. März 1663 in Vézelay geborene Jean François Foucquet trat am 17. September 1681 in den Jesuitenorden ein und betrat als Missionar am 24. Juni 1699 zum ersten Mal chinesischen Boden[588]. Er war anfänglich in den chinesischen Provinzen Kiang-si und Fou-kien tätig und kam im Jahre 1710 nach Peking. Er wurde zu einem der besten Kenner der chinesischen Sprache und Kultur seiner Zeit. Foucquet war fasziniert von der chinesischen Zivilisation und trachtete in den klassischen Werken chinesischer Literatur und Philosophie Spuren christlicher Offenbarung aufzuspüren und nachzuweisen[589]. In diesem Bemühen fand er sich mit einigen anderen Chinamissionaren zusammen, die unter der Bezeichnung «Figuristen» bekannt wurden; gemeinsam entwickelten sie Theorien, in denen sie Parallelitäten zwischen der alten chinesischen Religion und dem frühen Judaismus apostrophierten[590]. So verglichen sie beispielsweise die Kaiser des alten Chinas mit den Patriarchen des Alten Testaments und sahen Ähnlichkeiten zwischen dem chinesischen Chou-king und der Genesis[591]. Diese Interpretation der chinesischen Religion und Philosophie und Foucquets offenes Bekenntnis in der Ritenfrage[592] – er hatte vehement die Entscheidung des päpstlichen Legaten Maillard de Tournon[593] unterstützt – waren die eigentlichen Gründe seiner Abberufung durch die Ordensleitung aus China gewesen[594].

Anfang November 1720 verließ er Peking in Richtung Canton, wo krankheitshalber seine Abreise nach Europa fast ein Jahr lang verzögert wurde. Bevor

---

[588] Foucquet Jean François, * zu Vézelay 12/III/1665; eingetr. zu Paris 17/IX/1681; ausgetr. 8/IV/1723; 21/III/1725 Bischof von Eleutheropolis (Beit Jibrin); † zu Rom 14/III/1741 Cf. DEHERGNE J. SJ, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800.* (Roma 1973) 98-99 (= BIHSI 37). SOMMERVOGEL III 903-905. RITZLER R. O.F.M.-SEFRIN P. O.F.M., *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevii* (Patavii 1952) V 193 und infra n. 3. BERNARD-MAITRE H. SJ, *Foucquet (Jean François).* In *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 17 (1971) 1258-1259. POLGÁR L. SI, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980* (Roma 1990) III 671-672.

[589] BECKMANN J., *Ein Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus im 18. Jahrhundert.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1 (1945) 184-193; bes. 185.

[590] ROWBOTHAM A.H., *China in the esprit des Lois: Montesquieu and Mgr. Foucquet.* Comparative literature 2 (1950) 354-359; bes. 355.

[591] MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne* vol. 14, 512.

[592] HERING H.W., *A study of Roman Catholic missions in China 1692-1744.* New China Review 3 (1921) 107-126; bes. 122-3, mit dem Hinweis auf die Bulle Klemens XI. «Ex illa die» aus dem Jahre 1715, in der er in der Ritenfrage die Entscheidung des päpstlichen Legaten Tournon guthieß.

[593] Tournon Carlo Tommaso Maillard de * 21/XI/1668; † 8/VI/1710; Patriarch von Antiochia seit 27/XII/1716. Cf. KOWALSKY N., *Tournon, Carlo Tommaso Maillard de.*Enciclopedia Cattolica 12 (1954) 384-385.

[594] BECKMANN, *Ein Dokument* 185.

er China endgültig verließ, wandte er sich an P. Perroni[595], den Generalprokurator der Propaganda Fide für die Chinamission, mit der Bitte ihm einen Begleiter beizustellen, der ihn bei der Interpretation der 4.000 chinesischen Bücher, die er mit sich zu nehmen beabsichtigte, unterstützen sollte. Es wurde ihm der Neophyte Jean Hou, der erst seit drei Monaten beim Generalprokurator in China tätig gewesen war und ein wenig des Schreibens kundig war, als Begleiter mitgegeben[596]. Foucquet schiffte sich Richtung Heimat ein und betrat in Port-Louis am 22.August 1722 französischen Boden; über Nantes und Orléans reiste er nach Paris, wo er im Profeßhaus der Jesuiten wohnte[597]. Doch Foucquet sollte nicht lange in Frankreich bleiben, denn er hatte auf der Reise Monsignor Mezzabarba[598] – den Patriarchen von Alexandrien und zweiten päpstlichen Legaten in China – kennen gelernt, der ihn mit einem Reissepaß für Rom ausstattete[599]. Monsignore Mezzabarba wollte, daß Foucquet – einer der besten Kenner der chinesischen Verhältnisse – dem Heiligen Stuhl die Ideen des Figurismus erläuterte[600] und unterstützte ihn in dieser Hinsicht auch, die erforderliche Erlaubnis von der Ordensleitung zu erhalten.

«Monsignore Patriarca ha cominciato assistere il povero P. Foucquet concedendogli licenza di potar denari, e Libri Cinesi in Europa, punti che gli erano stati vietati con precetto rigoroso d'obbedienze dei suoi Superiori. Ancor non sappiamo, se vorrà concedergli la licenza d'andar vestito da Secolare, per portarsi incognito in Roma»[601].

Nach seiner Ankunft in Rom wohnte er auf päpstliche Anordnung in der Propaganda Fide, womit die meisten seiner Ordensbrüder allerdings nicht einverstanden waren[602]. Die Vorschrift seines Aufenthaltortes war sicherlich mit ein Grund zur Annahme, daß er vom Jesuitenorden ausgeschlossen worden sei oder sich innerlich von der Gesellschaft Jesu getrennt habe[603]. Doch bereits Beckmann bezweifelte diese Behauptung und kam in seiner Studie zu dem Schluß: «Daß

---

595 Perroni Domenico O.M.D. * 1/IV/1674; † 14/XI/1729; Generalprokurator ab 1721. Cf. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum.* II (Rom, Freiburg, Wien 1973) 203. SARTESCHI F., *De Scriptoribus Congregationis Clericorum Regularium Matris Dei* (Romae 1753) 251-255.

596 *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Extrême-Orient.* Revue de l'Extrême-Orient 1 (1882) I. *Correspondance du Père Foucquet avec le cardinal Gualterio* 16-51; bes. 18. III. *Les Chinois du P. Foucquet.* 382-422; bes. 384-385.

597 BEYLARD H., *Foucquet (Jean François).* Dictionnaire de Biographie française 14 (1979) 635-637; bes. 636.

598 Mezzabarba Carolo Ambrosio, * 13/I/1658; Patriarch v. Alexandrien seit 18/IX/1719; † 7/XII/1741. Cf. RITZLER-SEFRIN O.F.M. *Hierarchia Catholica* (Patavii 1952) V 77 238 .

599 Roma, Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (= APF), *Acta Congregazioni particolari* (= ACP) f. 5 (19. September 1721).

600 WITEK John W., SJ. *Controversial ideas in China and in Europe. A biography of Jean François Foucquet SI (1665-1741).* (Roma 1982) 280-281 (= BHSI 43).

601 APF ACP f. 5v.

602 Città del Vaticano, Bibliotecą Apostolica Vaticana (= BAV), *Borg. lat. 565* 176v 180r (Eintragung vom 26. September 1723). Bei dieser Handschrift handelt es sich um einem Miscellaneaband, der in Form eines Tagebuches von Foucquet eigenhändig verfaßt worden ist. Darüber hinaus sind Abschriften von Briefen, die ihm wichtig erschienen, aufgenommen.

603 BERNARD-MAITRE , *Foucquet* 259. STREIT R., *Lettre du Père Jean François Foucquet SI au Duc de la Force.* Bibliotheca Missionum 7 (1931) 69.

Foucquet aus der Gesellschaft Jesu ausgetreten oder gar ausgeschlossen worden sei, wie manche Autoren annehmen, scheint zweifelhaft zu sein ...»[604]. Auch Witek vertritt in seiner umfangreichen und ausgezeichneten Studie über den französischen Chinamissionar eine ähnliche Ansicht:

«Indeed Foucquet could merely left the Society and stayed at Propaganda as a librarian ...»[605]. Zahlreiche Dokumente, die nach seiner Ankunft in Rom überliefert sind, beweisen, daß sich Foucquet selbst immer noch als Mitglied der jesuitischen Gemeinschaft betrachtete und deklarierte – wiewohl seine Beziehungen zur Ordensleitung, in erster Linie zu seinen französischen Vorgesetzten sehr gespannt gewesen zu sein schienen – denn er unterzeichnete vielfach seine Briefe mit 'P. Foucquet' oder 'J. F. Foucquet, jésuit'[606].

Mitte August 1723 wurde er von der Propaganda Fide über die Verhältnisse der Mission in China befragt[607]. Foucquet standen in der Bibliothek der Propaganda Fide ungefähr 10.000 Bücher zur Verfügung, doch für seine persönlichen Studien fehlten ihm seine zunächst in China zurückgelassenen Bücher und jene 4.000 Bände, die bislang noch nicht in Rom eingetroffen waren[608]. Seinen chinesischen Begleiter, der bereits auf der gemeinsamen Reise Zeichen von geistiger Verwirrung gezeigt hatte und dessen Gesundheitszustand sich nach der Ankunft in Frankreich erheblich verschlechtert hatte, konnte er nicht – wie geplant – mit den aus China mitgebrachten Bücher nach Rom nachkommen lassen. In einem von der Propaganda gefaßten Beschluß wurde vielmehr bestimmt, Jean Hou in ein «Haus der Barmherzigkeit» bringen zu lassen, weil sich die Jesuiten des Pariser Profeßhauses geweigert hatten, ihm weiterhin Obdach zu gewähren[609].

Foucquet mußte daher versuchen, mit Hilfe der römischen Kurie an seine Bücher zu kommen. So wurde der Jesuitengeneral auf päpstlichen Wunsch durch die Propaganda angehalten, die französische Ordensleitung zu veranlassen, daß auch die von Foucquet in Peking im Zuge der überstürzten Abreise zurückgelassenen chinesischen Bücher nach Rom geschickt werden, denn Foucquet hatte ohnedies alle seine europäischen Bücher den in China tätigen Jesuiten überlassen[610]. Die Anzahl der in der chinesischen Hauptstadt zurückgelassenen Bücher belief sich auf ungefähr 1.000 in drei Kisten verpackte Bände. Der Or-

---

604 BECKMANN, *Ein Dokument* 185.

605 WITEK 281. Berichtet auch von einem Besuch Foucquets beim Jesuitengeneral Tamburini und daß er an den Papst eine Petition als «Jesuit» richtete. Tamburini Michelangelo, * 27/IX/1648; SJ 16/I/1665; Gen. 3/I/1706; † 28/II/1730.

606 BAV *Borg. lat. 565* 595v; *Documents inédites* I 24 ff. Diese Selbstbezeichnung «jésuit» in der Unterschrift ist allerdings sehr ungewöhnlich, üblicherweise werden in der Unterschrift die Kürzel «SJ» gebraucht. Vermutlich ist es ein Hinweis auf die Betonung seiner Mitgliedschaft.

607 WITEK 266, mit dem Hinweis, daß die Originalmitschriften dieser Befragungen seit 1837 aus dem Archiv der Propaganda verschwunden sind.

608 BAV *Borg. lat. 565* 198v.

609 APF, *ACP* 42 (Protokoll vom 31. August 1723); *Documents inédits* III 4 16-7.

610 BAV *Borg. lat. 565* 591r 595r-v 593r-v: *Premier supplément du Catalogue livré au P. Dentrecolles par le P. Foucquet sur le point de quitter Peking et dans lequel pour être trop presse il omit plusieurs ouvrages.* - Dentrecolles (D'Entrecolles) François-Xavier, * Limoges 25/II/1664; SJ 26/IX/1682; † Pekin 2/VII/1741. Cf. DEHERGNE, *Répertoire* 73-4.

densobere in Peking hatte Foucquet versprochen, diese nach Cantun zu senden, wo sie weiter nach Frankreich expediert würden[611]. Foucquet benötigte diese chinesischen Bücher nicht nur für seine persönlichen Studien, sondern auch als Unterlagen für seine für die Propaganda verfaßten Gutachten hinsichtlich der Bedeutung der Schwierigkeiten der Chinamission[612].

Von der römischen Kurie wurde er als einer der besten Kenner der chinesischen Kultur geschätzt und aufgrund seiner Verdienste am 21. März 1725 zum Bischof von Eleutheropolis ernannt[613]. Er lebte bis zu seinem Tod am 14. März 1731 bei der Propaganda Fide in Rom an der Spanischen Treppe.

Foucquet hatte zahlreiche Traktate über chinesische Religion und Kultur verfaßt. Im Jahre 1736 waren jedoch seine Ideen hinsichtlich der chinesischen Chronologie – er hatte im Jahre 1720 bereits sein «Tabula chronologica historiae Sinicae» veröffentlicht, deren Grundlage Zyklen von 60 Jahren bildeten, die annähernd unseren Jahrhunderten entsprechend – als der allgemeinen christlichen Lehre nicht entsprechend deklariert worden[614]. Witek vermutet, daß dies wohl auch mit ein Grund gewesen sein mag, warum Benedikt XIV. einen Tag nach Foucquet's Tod alle seine in der Bibliothek der Propaganda Fide hinterlassenen Manuskripte in die Biblioteca Vaticana bringen ließ[615].

Foucquet dürfte jedoch einen Teil seiner Manuskripte – in erster Linie die von ihm persönlich verfaßten – dem Papst hinterlassen haben: In einem im Archiv der Präfektur der Biblioteca Vaticana verwahrten Dokument heißt es: ... *e lasciò tutti i suoi manoscritti consistenti in varie traduzioni dal Cinese a Nostro Signore Benedetto XIV: il quale in questo giorno li ha donati alla Biblioteca Vaticana*[616]. Bereits vier Tage später, am 19. März 1741, wurde das Eintreffen der Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek durch eine vom ersten Kustos angefertigte Liste bestätigt. Ein Manuskript mit ethisch-liturgischen Inhalt verblieb allerdings noch in der Propaganda; es sollte eine Abschrift davon angefertigt werden[617].

Alle Handschriften Foucquets wurden in den Bestand der Vaticani latini aufgenommen und erhielten die Signaturen zwischen 12.851 bis 12.870. Der weitaus größte Teil der Handschriften aus dem Besitz des französischen Chinamissionars, Jean François Foucquet, kam allerdings erst in diesem Jahrhundert

---

[611] APF ACP 4 f. 77 (Protokoll vom 21. September 1723); *CP Scritti originali dei Congressi 1723-1725* f. 4.

[612] Beckmann 185, mit dem Hinweis, daß das Originalgutachten im British Museum in London verwahrt wird.

[613] ASV *Secretaria Brevium 2746* 135. Cf. Ritzler-Sefrin 193.

[614] Beylard, *Foucquet* 637.

[615] Witek 326.

[616] BAV AB (= Archivio della Biblioteca): 32 *Memorie 1738-1771* S. 12-13 (Eintragung vom 15. März 1741). In diesem Zusammenhang möchte ich dem Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, Prof. Dr. P. Leonard Boyle O.P., recht herzlich für die Erlaubnis danken, die Materialien dieses Archivs sichten und die einschlägigen Dokumente publizieren zu dürfen.

[617] BAV *AB 12* 116r-118r; cf. unten Abhang; auch *AB 32* 13, wo ebenfalls darauf hingewiesen wird, daß ein Kodex in der Propaganda zurückbehalten wurde, um «per farlo copiare di quella Congregazione e contiene cose appartenenti a Riti superstiziosi di quei Popoli».

an die Biblioteca Vaticana. Diese letzterwähnten Manuskripte enthalten zum einen verschiedene Briefe aus der Zeit seiner Missionstätigkeit und zum anderen Abhandlungen und Traktate über die chinesische Religion und Philosophie. Es handelt sich um jene Kodizes, die nach dem Tod Foucquets bei der Propaganda verblieben und Eingang in die umfangreiche Bibliothek des Kardinal Stefano Borgia[618], der fast 19 Jahre lang – 24. Oktober 1770 bis 30. März 1789 – Sekretär der Propaganda Fide gewesen war und der während dieser Tätigkeit eine bedeutende Büchersammlung in erster Linie den Missionsbereich betreffend erworben hatte. Die Handschriften und Druckwerke des Kardinals waren zum einen in Velletri[619] wo sie nach verschiedenen Gruppen eingeteilt – wie ägyptische oder indische Klasse – einen Teil des Museums Borgianums bildeten und zum anderen in Rom ein seiner Wohnung, im Palazzo Altemps[620] und in der Propaganda Fide aufgestellt[621]. Stefan Borgia, der ein besonderes Interesse an der Religion und Kultur fremder Völker an den Tag legte, hatte während seiner Amtszeit zahlreiche Handschriften für die Bibliothek der Propaganda erworben; diese Sammlung bildet zusammen mit den Manuskripten des Palazzo Altemps den Grundstock des Fondo Borgiano der Biblioteca Vaticana. In seinem Testament vom 22. November 1804 hatte Kardinal Stefano Borgia die Propaganda Fide zu seinem Erben eingesetzt, das Museum in Velletri sollte allerdings seinen Verwandten zufallen. Die Familie des Kardinals erhob jedoch Anspruch auch auf die Bibliothek, weil – wie sie argumentierte – die Sammlung in ihrer Gesamtheit erhalten bleiben sollte. In den Gerichtsinstanzen vom 4. April, 20. Juni und 5. Dezember 1808 wurden die Handschriften, die während der napoleonischen Zeit von Abtransport verschont geblieben waren, der Propaganda Fide zugesprochen[622]. Die Kodizes des Palazzo Altemps wurden ebenfalls in die Propaganda transferiert. Am 21. April 1902 entschieden schließlich die Kardinäle der Propaganda die Handschriften Stefan Borgias in einen eigenen Fonds in die Vatikanische Bibliothek zu überstellen, um sie den Studierenden besser zugänglich zu machen[623]. Die Handschriften des französischen Jesuiten tragen in der Biblioteca Vaticana die Signaturen *Borg. lat.* 153, 508-523, 543-544, 554, 565-567, 586,

---

[618] Borgia Stefano * 3/XII/1731; † 23/XI/1804. Cf. ENZENSBERGER H., *Borgia Stefano.* Dizionario biografico degli Italiani XII (Roma 1970) 739-42; METZLER J., *Sekretär und Präfekt Stefan Borgia (1731-1804). Memoria Rerum* II 119-52.

[619] MARGIOTTO F., *Materiale missionario nel fondo Borgia Latino della Biblioteca Apostolica Vaticana.* Euntes Docete 21 (1968) 411-456; bes. 411 414-415; auch *Hinweis auf die Handschriften Foucquets* 424-435.

[620] Eine Aufstellung der Handschriften findet sich in BAV *Vat. lat. 10.608 (olim 10.404): Copia della stima degli oggetti del Museum Stefano Borgia* und *Borg. lat. 551: Inventario del Museo lasciato della Ch. Me. Card. Stefano Borgia* und *Borg. lat. 767: Inventario del Museo Borgiano.*

[621] HENKEL W., *Kardinal Stefano Borgia als Sammler von Handschriften.* Euntes Docete 22 (1969) 547-564, bes. 551-552.

[622] Ibidem 563.

[623] BIGNAMI ODIER J., *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections des manuscrits avec la collaboration de José Ruysschaert.* (Città del Vaticano 1973) 243 255 A. 133 (= Studi e testi 172). Mit bibliographischen Hinweisen.

588-589, 869. Die Druckwerke Foucquets sind nach ihrer Ankunft im Vatikan zu den Beständen der chinesischen Drucke gereiht worden[624].

Wenn auch Foucquets Bemühungen, dem Heiligen Stuhl seine Ansichten in der Interpretation der chinesischen Kultur und Religion nahezulegen, erfolglos geblieben waren, wenn auch im Juli 1742 durch die Bulle *«Ex quo singulari»* jede weitere Diskussion in der Ritenfrage unterbunden worden war, so sind doch Foucquets Ideen der Nachwelt in Form seiner zahlreichen Traktate, die in der Biblioteca Vaticana Eingang gefunden, erhalten geblieben. Seine Handschriften und Druckwerke werden in der Vatikanischen Bibliothek in drei verschiedenen Beständen verwahrt: Druckschriftenabteilung und Handschriften in den Vaticani latini und Borgiani; sie sind eine wichtige, bislang wenig genützte Quelle für die Sinologie.

Anhang

Dokument 1: *Protokoll und Inventar der in die Biblioteca Vaticana transportierten Handschriften aus dem Besitz des verstobenen Chinamissionars Jean François Foucquet S.I.*

AB 12 f. 116^{r}-118^{r}

Dalla Libraria Vaticana li 19 Marzo 1741

In esecuzione dalli Supremi comandi della Santità di Vostra Signoria si trasmette a Monsignore Illustrissimo, e Reverendissimo Arcivescovo Ferroni Assessore del Sant. Offizio[625] da Giuseppe Assemani[626] suo umilissimo Servitore l'annessa nota delle Codici Mss. Spettanti alla Religione et istoria de' Cinesi lasciati alla Santità Sua per Testamento del fù Monsignore Fouquet e donati dalla medesima alla Biblioteca Vaticana: affinche occorrendo a cotesta S. Congregazione nelle contingenze delle controversie Cinesi, possa a suo beneplacito servirsene de' medesimi Codici, e poi restituirli alla Vaticana. E con piena Rispetto si rassegna. Il Rituale Cinese, che stà nel numero XIV si stà copiando dalla Propaganda per uso, colla permissione di Sua Santità.

Manoscritti da Monsignore Foucquet in attestato di umilissimo filiolo ossequio lasciati alla Santità di Nostro Signore Papa Benedetto XIV e dalla Santità sua donati alla Biblioteca Vaticana li XV. Marzo MDCCXXXXI.

---

[624] BAV *Vat. lat. 13* 213. PELLIOT Paul, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticaine.*

[625] Feroni Giuseppe Maria * 30/IV/1693; † 15/XI/1767; Kardinal 26/XI/1753. Cf. RITZLER-SEFRIN V 181 und infra n. 9. MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* XXIV (Venezia 1843) 41.

[626] Assemani (As-Sim'ani) Giuseppe Simonio * 27/VIII/1687; † 13/I/1768; 2. Kustos: 30/IX/1730; 1. Kustos 3/I/1739. Cf. LEVI DELLA VIDA G., *Assemani Giuseppe Simonio.* Dizionario biografico degli Italiani 4 (1962) 437-40; GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* III. *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* (Città del Vaticano 1949) 447-455 (= Studi e Testi 146).

I. De Religione Sinarum Philosophorum cum Interpretationibus. Tomus Primus continens Religionis Philosophicae Historiam ab anno ante Chr. aer. 2257 quo Ken cuius à describendis Sacrificiis ex libro canonico exordium ducit, imperare cepit, ad priorum Itanum Dynastiae finem, Sev. annum Chr. aer. 24[627].

II. Tomus Secundus, ab anno aer. Chr. 24 ad annum 263[628].

III. Tomus Tertius, ab anno aer. Chr. 480 ad 810[629].

IV. Christianae Religionis Monumentum in China anno Chr. aer. 1625 casu repertum, Latine redditum, paraphrasi, ac notis illustratum, adiecta Romani Imperii Sinica descriptione authore Claudio Visdelou Episcopo Claudiopolitano.

De Religione Brachmanorum eorumque vitis.

De Perfecta imperturbabilitate: Liber Canonicus Dissertatiuncula de Doctrina Brachmanica arte: Visdelou Confucii Vita ab Kum Sin Mei ipsius ex 65 generatione Nepote edita anno aer. Chr. 1694.

De Iaponia ex Chao sum-gana Historia[630].

V. Historia Sinica Latine versa ab eodem Visdelou cum interpretationibus. Tomus Primus ab initio usque annum ante aer. Chr. 424[631].

VI. Tomus Secundus ab anno ante aer. Chr. 424 ad 206[632].

VII. Tomus Tertius ab anno ante aer. Chr. 206 ad 140[633].

VIII. Tomus Quartus ab anno ante aer. Chr. 140 ad annum Chr. 25[634].

IX. Tomus Quintus ab anno aer. Chr. 25 usque ad annum 214[635].

X. Liber Sextus Siniciae Historiae de imperante familia Cina decem ab anno 52 ante Christum ad annum 6 ante Chr.[636].

XI. Yven, seu Mungol Sinica Historia[637].

XII. Oda etc. de Ceremoniis et Musica: vertit D. de Visdelou Liber Ritualis de summo Ritum Curiae Preside, interprete eodem D. de Visdelou.

Versio Capitis Librorum Classicorum quod Magna Scientia inscribitur.

---

627 BAV *Vat. lat. 12.863. De religione Sinarum Philosophorum. Codex primus ab anno ante Christum 2257 usque ad annum ante Christum 24* (Alte Signatur *Codex XVI 386*).

628 BAV *Vat. lat. 12.864: De Religione Sinarum Philosophorum T. II ab anno aerae Christianae 24 usque ad annum 263.* (alte Signatur *XVII 387).*

629 BAV *Vat. Lat. 12.865: De Religione Sinarum Philosophorum T. III ab anno aerae Christianae 480 usque ad annum 810.* (alte Signatur *XVIII 388*).

630 BAV *Vat. lat. 12.866: Christianae religionis monumentum de religione Tao se de perfecta imperturbabilitate. Kum de vita de Iaponia.* (alte Signatur *Cod. XIX 389*).

631 BAV *Vat. lat. 12.855: Historia Sinica latine versa ab illo Domino Visdelou T. I ab initio usque ad annum ante XI aeram 424* (alte Signatur *Cod. VIII 378*).

632 BAV *Vat. lat. 12.856: Historia Sinica latine versa ab illo Domino Visdelou T. 2 ab anno ante aeram 424 usque ad annum 206* (alte Signatur *Cod. IX 379*).

633 BAV *Vat. lat. 12.857: Historia Sinica latine versa ab illo Domino Visdelou T. 3 ab anno ante aeram 206 usque ad annum 140* (alte Signatur *Cod. X 380*).

634 BAV *Vat. lat. 12.858: Historia Sinica latine versa ab illo Domino Visdelou T. 4 ab anno ante XI aeram usque ad annum Christi 25* (alte Signatur *Cod. X 38*).

635 BAV *Vat. lat. 12.859: Historia Sinica latine T. 5 ab anno aerae Christianae 25 usque ad annum 214* (alte Signatur *Cod. XII 382*).

636 BAV *Vat. lat. 12.860: Joannis Francisci C.S.I. Episcopi Eleutheropolitani Sinicae Historiae Liber Sextus* (alte Signatur *Cod. XIII 363*).

637 BAV *Vat. lat. 12.861: Yuen Mungolo Sinicae Historiae fasta, latine versa* (alte Signatur *Cod. XIV 384*).

De Ceremoniis et Musica: authore Ngeuyam Sieu-to ex Commentariis de Officiis.

Sinicarum Legum Codici Capitis undecimi de Sacrificiis versio: interprete Visdelou[638].

XIII. Ritualis Sinensium Capita Liki cum Notis[639].

XIV. Rituale Domesticum Sinensium ad litteram ex Sinico Latine versum a R. P. D. Io Francisco Fouquet Episcopo Eleutheropolitano cum notis eiusdem[640].

XV. Sentimens de L'Eveque d'Eleutheropolis, sur la Doctrine des Chinois anciens, et modernes.

Essai d'introduction Preliminaire a l'intelligence des Kings, c'est à dire des Monumens antiques conserves par des Chinois[641].

XVI. Liber Canonicus Sinensium, interprete D. de Visdelou, cum eiusdem Notis[642].

Dokument 2: *Notiz über die an die Biblioteca Vaticana gegebenen Handschriften des französischen Jesuiten Jean François Foucquet*

AB 32 Memorie 1738-1771; Stampati Pio VI; S. 12-13

Adi 15 Marzo 1741

Ricordo come ier mattina al far del giorno morì nel Collegio di Propaganda Monsignore Giovanni Francesco Fouchet, Vescovo di Eleuteropoli in partibus stato Gesuita, e Missionario per lungo tempo nella Cina, e lasciò tutti i suoi manoscritti consistenti in varie traduzioni dal Cinese a Nostro Signore Benedetto XIV il quale in questo giorno li ha donati alla Biblioteca Vaticana. Uno di questi Manoscritti è rimasto in mano di Monsignore Monti Segretario di Propaganda[643] per farlo copiare ad uso di quella Congregazione e contiene cose appartenenti a Riti superstiziosi di quei Popoli. Tra le suddette traduzioni ve n'è qualchuna di Monsignore Claudio Visdelou Vescovo di Claudiopoli[644], uomo assai dotto, con alcune note del medesimo utili, ed erudite.

---

[638] BAV *Vat. lat. 12.853: Oda Gu Cu/Oda Yun Han/Chei Li cap. 18/Tahio/Tam hist. cap. 13 et 14 de Caeremonis et musica Lh Kuan ya De vo R/De versio sacrificiis in C. Leg. cap. XI/Elog. 7 Philos* (alte Signatur *Cod. VI 376*).

[639] BAV *Vat. lat. 12.852: Ritualis sinensium Li Ki Capita. Kiao-Te. Sen. Tci Fa. Tci y. Tci Tum. Latine versa* (alte Signatur *Cod V 375)*.

[640] BAV *Vat. lat. 12.851: Fouquet Jean François SJ episcopus Eleutheropolitanensis Rituale Domesticum Sinensium ad litteram ex sinico latine versum cum notis.*

[641] BAV *Vat. lat. 12.870: Sentiments de l'évêque d'Eleutheropolis sur la doctrine des chinois anciens et modernes* (alte Signatur *Cod XXIII 393*).

[642] BAV *Vat. lat. 12.862: Canon Chronologiae Sinicae usque ad annum I aerae Christianae. Canon chronologiae Sinicae ab anno I post Christum ad annum 1736. Subsequuntur Chronologiae diversae in lingua sinica redacta* (alte Signatur *Cod XV 385*).

[643] Monti Filippo Maria * 23/III/1675; † 17/I/1754. Sekretär seit 1735; Kardinal 9/IX/1743. Cf. *Memoria Rerum* II 35-6.

[644] Visdelou Claude de SI * 12/VIII/1656 zu Trébry; SJ 5/IX/1673 zu Paris; Bischof v. Claudiopolis 10/II/1708; † 11/XI/1737 zu Pondichéry. Cf. DEHERGNE, *Répertoire* 294-295; SOMMERVOGEL VIII (1898) 838-843.

Dokument 3: *Memoire Foucquet bezüglich der Ritenfragen*

Vat. lat. 12 851

f. 1r: S.S. D. N. Benedictus PP. XIV. Bononiensis Bibliothecae Apostolicae Vaticanae D. D. Die XV. Martii MDCCXXXXI. Pontificatus sui anno primo Cod. IV 375.

f. 3r-8r:

Beatissime Padre,

Sanctitati tuae latinitate donatam offero partem illam Ritualis domestici Sinensium, in qua de parentalibus. Majoris operae specimen est, quod si tibi non displicuisse cognovero, crescer animus, cresce ad laborem alacritas, et speserit fore brevi ut integrum Rituale domesticum, quod in volumen ingens evadet, Sanctissimis oculis tuis subiicere liceat.

Quanta Rituale hoc a sexcentis fere annis, apud universam gentem in existimatione sit, vulgo notum est. Authorem habuit philosophum nomine *Tschu zi* qui duodecimo saeculo floruit, et quo nullus post Confucium fuit illustrior. Nihil tamen hic aut parum proprio Marte praescripsisse putandus est; sed quae a vetustioribus tradita fuerant, in unum collegit, ut Rituale conficeret. Operi celeberrimo titulus est Rituale domesticum; quo proinde nulla domus aut vix ulla caret, seu plebeia seu nobilis. Quin etiam, si a dictatis eius tantillum recederetur in domesticis officiis, piaculum esse crederent; in ipso quippe, quaecumque ad optimum familiae regimem attinent, distincte praecipiuntur: Exempli causa, quid facto sit opus cum nascuntur filii: quid in eorum educatione; quid cum pileum accipiunt; quid cum matrimonia contrahunt; quid cum ad gradus Scholae Confucianae perveniunt; quid cum ad Praefecturas; in primis quid in funeribus et quibus caeremoniis honorandi sint avi, minusim difinitur: Ad quos, in supradictis omnibus, tamquam ad Numina tutelaria semper e ubique recurri debet, ut certo pateat eosdem a manibus aut penatibus diis, quos antiqui Romani Graecive coluerunt, nullatenus distingui posse.

Atque hoc quidem, quod cognoscere tanti momenti est, quamvis in hoc exiguo libello satis superque iam appareat, longe adhuc uberius et luculentius in integra Ritualis domestici interpretatione declarabitur. — Ibi enim perspicuis documentis, cernentur avis in infidelitate mortuis oblatae preces et victimae: Ibi Basilicae Victimarum Sanguine consecratae: Ibi iniuncta ieiunia; imperatique secubitus, ut animus offerentium ad sacrificia purior accedat: Ibi sortium Christus e determinatae sortibus faustae vel infaustae sacrificiorum dies: Ibi spes positae in iisdem defunctis avis: Ibi tutela domus eorum curae commissa: Ibi eorundem patrocinio petitae dignitates, tum divitiae, gratia principis ingenium, salus demum in morbis, aliaque quae ad beatae vivendum iuvare possunt. Quid praeterea postulabant idolatrae veteres ab iis, quos ut tutelares invocabant Deos? qui tot ac tanta largiri possunt mortalibus, an non divina quadam authoritate pollere censendi sunt? quis autem vere catholicus eorundem cultum autem civilem et innoxium aut non impia contaminatum labe affirmare audeat.

Igitur vel sola Ritualis huius explanatione, idolatrica superstitio sinensium

erga majores demortuos demonstrabitur. Quod si ante saeculum praestitum fuisset, quot et quantae discordiae, quanta mala praeveniri potuissent.

At quoniam duplex aliud erat funestarum controversiarum caput: Primum quidem de Philosophi Confucii cultu, alterum de cultu Coeli, eadem superstitionis Labes, quo ad utrumque cultum declarabitur, et convincetur cum ex Sectae Philosophiae commentariis, tum ex historia tum denique ex ipsius Imperii Ritualibus, a Rituali domestico valde diversis, quorum omnium accurata pariter dabitur interpretatio. Sic per has interpretationes, superstitiosissimi Ritus, qui tam diu fucatis velati coloribus, in affectata quadam obscuritate latuere, in clarissimam demum prodibunt lucem, nudi et politicis destituti figmentis, cum sinenses ipsi romana lingua germanos suos sensus expriment. Monstra autem haec superstitionem, qualia sunt, cum nativa foeditate sua produxisse in medium; exarmasse est quo tetriora sunt, eo majorem sui horrorem excitent necesse est in intuentium animis, nec fieri potest, quin ab his unusquisque sibi caveat.

Atque haec fuit causa cur ab ipsa origine contentionum, viris doctrina pietateque praestantibus in votis esset, ut ipsimet Sinae prodirent testes Caeremoniarum suarum: Cum non alia occurret via breviori aut certior ad facti, ut vocant, Sinici veritatem investigandam, ex cuius evidentia de tanti momenti controversia diiudicaretur e perniciosis adeo dimicationibus poneretur finis.

Prius quidem adhibebantur testimonia, quae veritatem amantibus, ad eam evincendam satis superque esse videbantur; sed ea sumpta seorsum, e a propriis locis velut cruta, non multo negotio a pertinacibus eludebantur. Arte quadam, ut fit, vox detorta in ambiguos sensus, ingenioso Sophistae praebebat ansam, qua validissimi argumenti vim quasi per iocum effugeret. Quod vero nunc est, quod rituum acerrimi defensores obiiciant, cum ex ipsa serie e toto Ritualium, aliorumque operum atque adeo ipsius historiae contextu, luce meridiana clarius, fiet, in hodierno usu *Tien* seu Caelum, *Chang Ti* et italice *Scian'Ti.* Seu supremum Imperatorem, multiplici titulo esse Idolum, quod, derelicto vero numine, vana sibi gentilitas finxit: – Confucio mortali et nihil tale merito, aedes fuisse religione consecratas, eidemque supra humanam sortem honores solvi; avos denique sinensium in Manium et Larium vicem ac authoritatem successisse?

Ex his enim vero magis ac magis innotescet mundo, etiam non fideli, nec docili, quam puris Luminibus Apostolica Sede illustraretur, cum caeremonias ita perversas non revocabili anathemate confixit, quantaque sit Sacrosanctae Constitutionis aequitas in qua Clemens XI. gloriosissimae memoriae decessor tuus omnia haec sic peragi declaravit, ut a superstitione separari non possint gaudeant hic, quibus cordi est fidei integritas, Apostolicae Sedis honor, Ecclesiae dignitas. Gaudeat ipsa Societas Jesu quae majorem Dei gloriam habet pro tessera quae obsequium suum Clementi XI. solemniter testata est. [Marginalie: Anno 1711 Praepositus Generalis, cum Procuratoribus omnium mundi Provinciarum qui Romam convenerant, coram Clemente XI. pro Societate declaravit se plane et sincere adhaerere constitutioni Ex illa die, si quis e sibi subditis eidem constitutioni, eodem modo non adhaereret eum ut inembrum putridum et restrandum habitum iri]; gaudeat, inquam, ab alumnis suis detrahi lacram turbulentissimis erroribus, obmutescant, autem ii, quorum post Ritus decretis fulmineis toties attri-

tos, hae voces nihil ominus audiuntur identidem: Calumniam pati Sinas; quae contra ipsorum Ritus proposita sunt, multum vero esse dissentanea; nulla de his hucusque prodiisse decreta, quae non conditionibus subiacerent, nihil decisum quod dissolvi aut mutari nequeat venturum tempus, cum lis ad novum revocetur examen, et victoria tribuatur sinensibus, haec proh pudor sparguntur adhuc sermonibus; scriptis litteris, libris impressis disseminantur. Nimirum pestilens hydra suis ex cladibus renascitur, vulnerata, confossa etiamnum caput attollit, nec, nisi Herculeo ictu, concidet.

Non ausim iniussus Beatissime Pater, obstrepere pluribus Sanctitati Tuae. In illa quidem Litteraria supellectili Sinensium, cuius quatuor millia voluminum Romam, ante aliquot annos, mecum feliciter pervenerunt (reliqua ne venirent malevoli quidam impediere): in illa inquam, supellectili, quam plurima superesse non diffitebor dignissima scitu. Etenim praeter libros illos, vulgi *King* nuncupatos, quos universa gens summopere venditat, quorum originem ipsi caelo tribuit, quos id circo pro canonicis habet, doctrinae quae immutabilis; praeter eorumdem librorum praecipuos interpretes, reperiuntur illic philologi, oratores, historici, poetae, reperitur quidquid ex veterum Sinarum astronomia, geometria, numerorum scientia, geographia, medicina reliquum est, quidquid pertinet ad leges et politicum regimen, quidquid ad opes gentis et potentiam, ad ritus eius, consuetudinesque et religionem ipsam; quibus omnibus scriptores adiuncti sunt, qui de lingua, de natura characterum vere hyeroglyphicorum, de eorum authore ex antiquitate disseruerunt. Si simile quid agens de veteribus Etruscis, aut Aegyptiis, aut Romanis et Graecis, hodierna die alicubi e ruderibus effoderetur, quantis laetitiis eruditi nostri triumpharent! Non ne thesauri haberent loco, et forte thesauris ipsis quid pretiosius esse crederent?

De his certe ratio reddi posset in conspectu tuo quaenam autem hinc in religionem sanctam cui praesides, in bonas artes et scientias quibus tantopere faves, emolumenta redundare queant, non facile verbis assequar, at quis ego sum, ut non vocatus, longis sermonibus tempora morer Principis Summi, quem populorum omnium felicitas et salus continuo sollicitum tenent? Quidquod, leve hoc speciem laboris mei, Augusto tuo nomini consecrare cupientem, diu me deterruit Majestas illa, quam in te Christi Vices Gerente Catholicus adorat orbis! Videbam *te, quasi Angelum Dei, et conturbatur con Meum* [Marginalie: Esther Cap. 15]. Nihil mei conscius, verebar accedere ad thronum illum, qui est omni humana excelsitate sublimior; ac idem porro Majestatis timor me deterret adhuc, nisi dubio et anxio, veluti benignum sidus, affulasisset affabilitas illa tua tot celebrata praeconiis, quae nihil detrahens Majestati, novum ei potius splendorem addit, gratiamque rapientem animos et amorem ad te adeuntium advertebam non *quaerendos faciles aditus non molliafandi tempora:* Confluere undique omni hora, infimos aeque ac summos, quibus tui copiam facit indefessa charitas: non fucatam illam esse, non speciosam tantum et ad pompam, sed ex mira quadam naturae bonitate nasci, quae nihil potius habet, quam ut omnibus prosit, et in eo quietem propriam, dignitatem, opes etiam maximas bene collocatas putat quis afflictus unquam accessit ad te et non recessit laetior?

Vix ac ne vix quidem ipsimet morbi supplicibus moram injiciunt. Caeteris videlicet saepe fraudi est videri quales sunt; Tu vero inde capis incrementum

laudum, eo venerabilior quo notior recordabar quantopere comitatem hanc tuam beneficentissimam, quam multis annis Roma suspexerit, ac dilexerit, dum inter purpuratos eximius emineres, ut exciti fama, ex ultimis etiam Europae Provinciis nobilissimi hospites accurrerent, qui postquam *Sapientiam tuam viderant, et domum quam aedificaveras. Nec non et cibaria mensae tuae, et officia ministrorum tuorum* [Marginalie: Reg. 3 Cap. 10]; multo vero magis postquam te audierant, et in familiari commercio suavissimisque sermonibus, prudentiam, consilium, summam experientiam rerum, aequitatem incorruptam, tenacem recti et integerrimam voluntatem, pietatem, religionem, fidem oculis perspexerant exauditi sunt saepe cum dicerent: *O Beatum Orbem.* Si unquam hunc rectorem habuerit! reduces ad patriam eadem ingeminabant implebantur repetitia. Sed verissimis encomiis, populorum aures sic te universa regna diu ante patrem, et principem desideraverunt, quam consequerentur; atque ideo, cum Supremus Arbiter communibus votis demum annuisset, iucundissimumque nuncium, solito pernicior ad extremas oras forma pertulisset, laetis canticis omnium ora personuere haec reputabam simulque Benignitatem hanc tantam, cui nihil addi posse videbatur, crevisse cum gloria tua, et pervenisse ad apicem ex quo rerum humanarum fastigium tenes. Itaque paulatim recreatus sum, iuxta *ac si me sceptro tuo tetigisses* [Marginalie: Esther Cap. 15]. Sensi evanescere non reverentiam, sed timorem factusque animosior ad Sanctissimos Pedes tuos advolare non dubitavi.

Beatissime Pater
Sanctitatis Tuae
Minimus et devotissimus Servus J. F. Foucquet
Episcopus Eleutheropolitanus

9r Rituale Domesticum Sinensium
Ad Litteram ex Sinico Latine Versum
Cum Notis
Opera et studio
Joannis Francisci Foucquet / Episcopi Eleutheropolitani

RÉSUMÉ

Jean François Foucquet, né à Vézelay le 12 mars 1663 et membre de la Compagnie de Jésus depuis le 17 septembre 1681, arriva en Chine le 24 juillet 1699. Il était un des meilleurs connaisseurs de la langue et de la culture chinoises. Il essayait de trouver avec quelques autres missionaires en Chine des analogies entre l'ancienne culture chinoise et la croyance chrétienne. Ceux-ci croyaient qu'ils pouvaient établir un parallèle entre les empereurs chinois et les patriarches de l'Ancien Testament, et ils s'appelaient «figuristes». Quant au P. Foucquet, sa croyance profonde en matière de rites fut la cause de son renvoi de la Chine. Avant son départ, il demanda au procureur de la Propagande en Chine, le P. Perroni, de lui donner un compagnon, qui l'aiderait à transporter et à interpréter les 4.000 livres chinois, qu'il avait rassemblés et qu'il voulait ramener en Europe. Foucquet séjourna peu de temps en France, dans la maison des Jésuites à Paris, parce qu'il avait reçu un passeport pour Rome de Monseigneur Mezzabarba, le légat pour la Chine, dont il avait fait la connaissance en voyage. A Rome il s'installa près de la Propagande, parce que la cour de Rome avait besoin des conseils du meilleur connaisseur de la Chine à l'époque en matière de rites. Cette décision n'était pas tellement bien acceptée par ses supérieurs. Il n'est pas absolument sûr qu'on l'ait exclu de la Compagnie de Jésus, parce qu'il continuait de signer toujours «J. F. Foucquet, Jésuite».

En tout cas, il avait besoin à Rome de ses livres chinois pour ses recherches personnelles et également pour les expertises qu'il devait préparer pour la Propagande sur la mission en Chine. Sur un ordre du Pape, le général des Jésuites demanda aux supérieurs français de la Compagnie, que les livres, qui se trouvaient encore en Chine, soient transportés à Rome le plus rapidement possible. Les succès qu'il avait eus dans sa mission lui valurent le titre d'évêque d'Eleuthéropolis le 21 mars 1725. Il écrivit plusieurs traités: en 1720 il publia en trois feuilles, sa «Tabula chronologica historiae Sinicae», sorte de tableau, dans le goût des tables chronographiques, où les noms des princes et l'indication des événements les plus frappants sont placés dans des colonnes régulièrement espacées. La base de celle de Foucquet est le cycle de soixante années, dont l'usage en Chine est à peu près celui du siècle en Occident. Ses idées sur ce point furent condamnées en 1736. Foucquet mourut le 14 mars 1741.

Ses manuscrits donnés par testament au pape Benoît XIV sont arrivés à la Bibliothèque Vaticane quatre jours après son décès, selon la confirmation du conservateur. Seul un manuscrit liturgique était resté à la Propagande pour en faire une copie. La plus grande partie de ses livres sont demeurés à la Propagande où ils ont été transférés dans la bibliothèque du cardinal Stefano Borgia. Ils sont finalement arrivés au Vatican au début du siècle.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

JESUITAS EN EL RÍO DE LA PLATA

HUGO STORNI, S.I. — ROMA.

RUIZ DE MONTOYA Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Estudio preliminar y notas Dr. Ernesto J.A. MAEDER. — Rosario (Equipo difusor de estudios de historia iberoamericana) 1989, 16°, 288-[8] p.

ID. *Amor al indio. Evangelización 500 años.* — Lima (Eapsa) 1992, 16°, [8]-246 p.

ID. *The Spiritual Conquest.* Introduced by C.J. MCNASPY, S.J. Translated by C.J. MCNASPY, S.J., J.P. LEONARD, S.J., and M.E. PALMER, S.J. — St. Louis (The Institute of Jesuit Sources) 1993, 8°, 224 p.

ID. *Sílex del Divino Amor.* Introducción, transcripción y notas de J.L. ROUILLON ARRÓSPIDE. — Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú) 1991, 16°, cxvi-296 p.

Nada mejor que comenzar este boletín bibliográfico con el nombre del famoso misionero de guaraníes, que ya en el final de su vida, redacta un tratado abundante sobre la mística, que recién ahora logra ver la luz pública. La primera publicación es la tercera edición del famoso alegato de este autor en defensa de los guaraníes. Merece destacarse la obra del editor, que con su estudio preliminar y sus notas sitúa y esclarece toda la obra y las dificultades que podría presentar su lectura. Me gustaría haber visto citadas las páginas (pp. 229-255) que Efraím Cardozo dedica a este autor en su Historiografía Paraguay (México 1959). Asimismo Rubens Borba de Moraes en el segundo volumen de su Bibliographia Brasiliana (Rio de Janeiro 1958), en el nombre de Montoya (p. 78-82) reproduce la parte más importante de la bibliografía de nuestro autor, añadiendo el resumen de dos memoriales presentados al rey de España, contemporáneos de esta obra. El quitar estudios, a que se alude en la p. 13, es algo más serio que no hacer la tercera probación. En aquellos tiempos, solamente los que habían estudiado tres años de filosofía y cuatro de teología dogmática podían ser admitidos a la profesión solemne de cuatro votos. Los que no habían cumplido con este requisito (y es el caso de Ruiz de Montoya) no lo podían ser y la profesión solemne era y es uno de los requisitos para ser provincial. El viaje de Ruiz de Montoya de Madrid a Lima se debió a que el rey de España quiso que fuera el virrey del Perú a resolver el problema de las armas de fuego en las reducciones, como se ve por los documentos publicados por el P. Hernández, notados en la p. 18. Pero estos pequeños detalles no logran quitar perfección al regalo que nos ha hecho el Dr. Maeder con la nueva edición.

La cuarta edición, que desconoce la anterior, es más pastoral y pedagógica. Ya el cambio del título indica esta intención. Los caracteres son más grandes, los títulos más negros, subraya los párrafos más importantes. En la segunda página, al indicarnos las «Fuentes y características de esta edición» nos dice: «Eapsa lo ha hecho así para leer estas aventuras con mejor referencia a ciertos problemas de hoy en América Latina». Sigue un índice-guía para la lectura de esta obra y una cronología de la vida de su autor. Reproduce

la edición de Bilbao (no Madrid) 1892, con muy pocas notas y finaliza con un índice bastante imperfecto de los «Misioneros citados en este libro».

También ha aparecido la traducción de esta obra publicada por la iniciativa del P. McNaspy, que trabajó casi diez años en el Paraguay moderno y donde su humanismo le permitió apreciar al pueblo paraguayo y todas sus cosas. Y entre estas se cuenta la historia de la Compañía y de sus hijos que han trabajado en estas tierras. Esta publicación, que se presenta bella y elegante, ha podido aprovecharse de la edición del Dr. Maeder, que hemos reseñado más arriba.

La edición póstuma del Sílex del divino amor ha de constituir un nuevo hito en el conocimiento de su autor. No he de entrar en el comentario de este libro, cosa que no me corresponde, pero no puedo dejar de felicitar a su editor por haber tenido el coraje de encargarse de esta edición. La introducción se divide en dos partes. La primera está dedicada a la biografía del autor y la segunda ya en particular a su mística. La primera, que es aquí la que nos interesa, habla de su vida, de sus obras, de su universo y de sus tres estilos. Por desgracia, el autor no ha podido, con pocas excepciones, consultar la riquísima bibliografía rioplatense sobre este autor.

José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata. — Madrid (Dirección general de medio ambiente) 1989, 19x13, 334 p.

La síntesis del libro se expresa en su subtítulo: «La aportación de los misioneros jesuitas del siglo XVIII a los estudios medio ambientales en el Virreinato del Río de la Plata, a través de la obra de José Sánchez Labrador». Se puede hablar de los jesuitas en el virreinato del Río de la Plata, aunque la expresión no es del todo exacta, pues este virreinato fue creado solamente en 1776, cuando los jesuitas ya habían sido expulsados, y en 1836 cuando volvieron a estas regiones no solo el virreinato, sino casi todo el imperio español había desaparecido. Yo prefiero hablar de la cuenca del Plata, que es casi lo mismo. Será bueno indicar que este libro tiene tres capítulos generales: 1. 2° una introducción histórica; 2. 4° marco geógrafico; y 3. 6° actividad en las reducciones. A estos tres se añaden otros cuatro más específicamente jesuitas: 1. 3° generación de los expulsos; 2. 5° naturalistas jesuitas; 3. 7° exploraciones; 4. 8° cartografía. En toda la obra, pero sobre todo en estos últimos capítulos, se utilizan abundantemente, como es razón, los escritos del P. Sánchez Labrador. En las pp. 110-117 se halla un catálogo de los manuscritos de este misionero, en la misma p. 117 sus obras éditas y en las pp. 118-129 una amplia bibliografía. Por desgracia, falta un buen índice de personas. No hay que olvidar que el Archivo romano o general de la Compañía de Jesús (ARSI) estuvo entre 1893-1939 en la ciudad de Exaten (Holanda) y así son citados algunas veces los documentos de este archivo con el nombre de esta ciudad. Hay que felicitar a los autores por la cantidad de buenas fotografías, diseños y mapas, que ayudan a visualizar la rica materia incluída en este libro.

CARBONELL DE MASY Rafael S.J. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767).* — Barcelona (Bosch) 1992, 8°, XXII-512 p.

Creo que esta obra hará época pues es de las pocas que se han planteado el problema económico de la acción misional de los jesuitas y tal vez la primera que pretende ser un estudio completo de esta materia. Por otra parte, este estudio está basado en una amplia investigación archivística y bibliográfica, como se puede ver en las pp. 387-480: notas, y en las 481-500: bibliografía. Después de habernos explicado su metodología (pp. 3-16), el autor nos habla de la tekoha o modo de vida de los guaraníes (1740). Una pequeña historia de las reducciones en los primeros tiempos (41-90), le da el fundamento para comenzar el estudio del desarrollo rural: nivel de vida (91-111), intercambio (113-133), técnica y tecnología (135-161), la propiedad (163-185),instituciones (187-209 211-229), contabi-

lidad (233-266), demografía (267-287), expulsión (289-308) y finaliza con dos capítulos teóricos: lecciones de una estrategia en el desarrollo rural (309-317) y su base doctrinal (319-331). A estos capítulos se añaden nueve apéndices que presentan diversos documentos e instrumentos, que pueden ayudar a comprender la organización y los problemas económicos de la reducción. Creo que el más importante es el primero sobre las cuentas de los pueblos guaraníes, donde el autor ha contado con la ayuda de Teresa y Konstantin Blumers. Todo el libro finaliza con un completo índice de materias, donde se indican cosas muy interesantes como algodón, bosques, embarcaciones, etc.

BLUMERS Teresa. *La contabilidad en las reducciones guaraníes.* — Asunción (Centro de estudios antropológicos) 1992, 8°, 348 p.

Como dice el P. Carbonell en el prólogo: «Presentamos una obra que viene a llenar un hueco en la bibliografía de las Misiones de la antigua provincia jesuítica del Paraguay: trata de la contabilidad en las reducciones guaraníes». Para ello, la autora pone una introducción, que es el primer capítulo, donde traza brevemente la historia de estas mismas reducciones (pp. 17-36). A continuación presenta la Real Hacienda y tributos de indios, es decir, las relaciones de las reducciones con la administración real (pp. 39-93). En el capítulo tercero, que tiene el mismo título que el libro, estamos en la parte central de esta obra (pp. 97-216). Hay una parte técnica, que explica al lector el sistema de contabilidad usado y una parte práctica, donde con la publicación de algunos documentos, se muestra cómo se aplicaba este sistema. En el capítulo siguiente presenta el caso particular de los ocho pueblos actualmente en el territorio de la República del Paraguay, que por su cercanía a la ciudad de Asunción, tuvieron la oportunidad de intercambiar sus productos con los de esta ciudad (pp. 219-280). El último capítulo, cuyo autor es el P. Carbonell S.I., estudia un documento de 1709, firmado por el P. Visitador Antonio Garriga, que tuvo gran influjo en esta materia (pp. 283-320).

MAZIEL Juan B. *De la justicia del Tratado de límites de 1750.* Estudio preliminar por J.M. MARILUZ URQUIJO. — Buenos Aires (Academia nacional de la historia) 1988, 8°, 206 p.

El autor (1727-1788), clérigo de la diócesis de Buenos Aires, doctor en teología por Córdoba (Argentina) y en ambos derechos por Santiago de Chile, ocupó un puesto de relieve en la clerecía de esos años por su intervención en el gobierno de la diócesis, por sus predicaciones y por su dedicación a la enseñanza. Por el título de su obra se ve que salió en defensa de este famoso tratado. Es un escrito lleno de erudición, como lo hace notar el Dr. Mariluz Urquijo en su estudio. Los tres primeros puntos están dirigidos a demostrar los derechos de los monarcas españoles a proceder como lo han hecho en la firma de este tratado. En cambio los cuatro puntos restantes están dirigidos contra los jesuitas por las ideas y actitudes tomadas en contra del mismo. Como dice el Dr. Mariluz Urquijo: «Este texto ... es bien representativo del nivel que podía alcanzar la erudición local, de las ideas dominantes en la época y de la polarización de las opiniones de Buenos Aires ante la Compañía, que en ese tiempo despierta lealtades y rechazos que este libro ayuda a comprender. Más que una mera expresión personal y aislada, Maziel es el vocero de una corriente crudamente regalista y opuesta tanto a las enseñanzas teóricas como a las actividades prácticas de la Compañía, corriente que alcanzaría su triunfo final en 1767». Al mismo tiempo que se escribía este folleto, Carlos III ya había determinado el retiro de la firma de su hermano, Fernando VI, del tratado de Madrid. También podemos anotar que las ideas del autor de este libro cambió con el tiempo sus opiniones sobre uno de los personajes atacados

en este escrito: don Pedro de Cevallos. En el apéndice se publica un escrito del P. Manuel Arnal S.I., como demostración de la argumentación jesuita sobre esta materia, y un comentario del mismo Maziel al gobernador Bucareli.

PLACCHI Stelio. *Per una gloria più grande. P. Antonio Ripari S.J.* — Casalmorano (Cassa rurale ed artigiana) 1989, 8°, 166 p.

No hay miembro de la antigua Provincia jesuítica del Paraguay que haya recibido un homenaje tan elegante en su presentación como rico en su material bio-bibliográfico. El P. Ripari (1607-1639) es un mártir de aquellas regiones, cuya biografía no es fácil de escribir, dado que apenas si pudo trabajar algo más que dos años. Dos grandes valores tiene este libro: los dos hermosos cuadros de nuestro mártir y la edición (pp. 95-147) de la relación inédita, fechada el 10 agosto 1637 en la ciudad de Córdoba (Argentina) y la nueva edición de tres cartas dirigidas a dos jesuitas italianos. La primera está escrita en la ciudad de Lisboa el 9 junio 1635 y las otras dos desde la misma ciudad de Córdoba el 18 abril y el 6 agosto del mismo año de 1637. Todos estos escritos nos dan a conocer el ambiente en que vivían los jóvenes jesuitas, tratando de comprender el mundo que los rodeaba y recibiendo noticias del campo apostólico de sus mayores, que dentro de poco sería también el suyo. En cambio, para conocer mejor su espíritu, habría sido interesante también las tres cartas con las cuales solicita el envío a las misiones y que se conservan en el ARSI.

PALACIOS Silvio y Ena ZOFFOLI. *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata.* — Bilbao (Mensajero) 1991, 8°, XX-434 p.

Este es un libro que procura, a lo largo de sus 18 capítulos, estudiar todos los asuntos relacionados con estas reducciones. Y así van pasando la geografía, la antropología, el personal misionero, el urbanismo, la demografía, la política, el comercio, las artes, la salud, etc. En cambio falta un capítulo sobre la actividad religiosa, que era la parte más importante de la vida de las reducciones y lo único que justificaba la presencia de una orden religiosa entre estos indígenas. En el capítulo sexto: «El misionero jesuita», hay un párrafo, el sexto: «Análisis cuantitativo», en el cual se propone un estudio de mi Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay. Yo creo que hubiera sido más conveniente tomar para esta investigación únicamente los jesuitas de la Provincia del Paraguay, dejando de lado todos los demás. Por otra parte no he querido indicar la estadía de algunos en las misiones. Más aún, es posible, aunque no probable, que alguno haya vivido toda su vida en las reducciones con excepción de las fechas indicadas. Pero también puede haber sucedido lo contrario, es decir, que alguno haya vivido en otra parte fuera de las fechas indicadas. Por lo tanto, creo que no todas las deducciones son correctas, no habiendo de mi parte la intención de indicar esta circunstancia en dicho catálogo. En la nota 24 de la p. 117 hay que tener en cuenta que el P. Huonder se refiere a todos los misioneros que pasaron a América. El volumen acaba con una buena bibliografía (p. 405-421), con un índice onomástico (p. 425-433) y con hermosas ilustraciones (91).

[BOROA Diego de S.I.]. *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay 1632 a 1634.* Introducción del Académico de Número Dr. Ernesto J.A. MAEDER. — Buenos Aires (Academia nacional de la historia) 1990, 8°, 236 p.

Todos los herederos de la antigua y famosa Provincia del Paraguay han de dar gracias al Dr. Maeder, que con tenacidad y ciencia continúa en su obra de publicación de las Cartas Anuas de esa provincia. Y con esta edición ha crecido su importancia al ser patrocinada por la misma Academia Nacional de la Historia.

Al no ser ésta una edición crítica, tal vez hubiera sido mejor modernizar toda la grafía, subdividir algunos de los párrafos, poner entre comillas los textos citados y hacer los

índices por las páginas del libro y no por los folios del manuscrito. Creo que estas pequeñas correcciones facilitarían la consulta de este documento, que, como todas las cartas anuas hasta ahora publicadas, demuestra su importancia por los datos que encierra.

Actas del Congreso internacional de historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII *y* XVIII. — Córdoba (Provincia de Andalucía y Canarias de la Compañía de Jesús) 1993, 8°, 380 p.

Este volumen contiene 31 ponencias presentadas en este Congreso, que se realizó en la ciudad de Córdoba (España) en los días 16-21 de setiembre de 1991. En la imposibilidad de ni siquiera poner sus títulos, diré algo sobre cuatro de ellas que más me han llamado la atención, en parte ciertamente porque se refieren a las reducciones del Paraguay o a la actual Argentina. Una se refiere a las pulperías de los jesuítas en San Juan (entonces Chile, ahora Argentina) (pp. 135-147). Otra del Dr. Maeder, que presenta las turbulencias en las misiones guaraníticas (pp. 157-172). Resulta también interesante el estudio de Nils Myrland sobre un pequeño tratado del P. Manuel de Fonseca S.J. sobre la obligación que tienen los jesuitas de empeñarse en favor de los indios (pp. 203-213). Creo que es la primera vez que se le dedica un poco de atención a este tratado, que revela el ambiente en que se movían los primeros jesuitas del Paraguay. Esperamos con ansia la anunciada publicación de su texto. Por último, el estudio que el P. Randle S.I. dedica a la urbanización de las reducciones del Paraguay (pp. 275-305) merece nuestra atención.

Tentación de la utopía. La república de los jesuítas en el Paraguay. Prólogo de Augusto ROA BASTOS. Introducción y edición de Rubén BAREIRO SAGUIER y Jean-Paul DUVIOLS. Iconografía de Miguel ROJAS MIX. — Barcelona (Tusquets) 1991, 8°, 218 p.

Después del prólogo y de la introducción, este libro se divide en cinco partes, que son una serie de textos de diversos autores: 1. sobre los usos y costumbres de los indios (pp. 65-97); 2. las labores evangélicas (pp. 99-113); 3. la vida en las misiones (pp. 115-156); 4. la controversia acerca de las misiones (pp. 159-183); y 5. las misiones juzgadas después del extrañamiento (pp. 185-204). La obra acaba con el elenco de los cronistas, con una cronología de los jesuitas en Paracuaria y con el catálogo de las fuentes utilizadas.

Esta obra se presenta con una elegante y hermosa vestidura y enriquecida con una serie muy grande de ilustraciones, entre las que sobresalen las reproducciones de las pinturas del P. Paucke y las fotografías de Angel Martínez Bermejo. Eruditos el prólogo de Augusto Roa Bastos: «Entre lo temporal y lo eterno»; y la introducción de Rubén Bareiro Saguier y Jean Paul Duviols: «Tentación de la Utopía». Pero en esta clase de estudios tengo la impresión de que se olvida un elemento fundamental que es la existencia de las leyes de Indias, que, a la llegada de los jesuitas a América, la última de las cuatro grandes Ordenes religiosas, ya habían afrontado los mayores problemas que se habían ido presentando a los europeos. Por otra parte, creo que hay un exceso de ilustraciones, teniendo muchas de ellas poca o ninguna relación con las reducciones del Paraguay. Las mismas pinturas del P. Paucke, aunque interesantes y de los pocos testimonios que nos quedan del arte de aquellos tiempos, no pintan indios guaraníes, sino mocobíes. Pero reconozco que la tentación es muy grande y siempre vale la pena reproducir estas pequeñas obras de arte. En la p. 211, lo que se dice en el año 1604 no tiene pérdida. Al P. General Acquaviva jamás se le hubiera ocurrido de formar una república independiente, que se llamaría Paracuaria. Lo que decidió el P. Acquaviva, y para eso tenía toda la autoridad necesaria, es la fundación de una Provincia de la Compañía de Jesús, cosa muy distinta de fundar una república independiente. Por esta misma razón, el P. Diego de Torres no necesitaba de la aprobación del duque de Lerma. También lo que se dice en 1607 necesita algún comenta-

rio, pues está basada sobre la idea de un estado independiente, que jamás existió y siempre quedó sujeto a las autoridades civiles y eclesiásticas, como todos los súbditos del Imperio español.

LACOMBE Robert. *Guaranis et jésuites. Un combat pour la liberté.* — Paris (Société d'Ethnographie) 1993, 8°, 302 p.

Con una sobria presentación, el autor divide su obra en cinco partes y ocho anexos: 1. Le défi du lezard; 2. Le défi de la nappe; 3. Le défi des armes; 4. Le défi de Mammon; 5. Le dilemme de Pilate. En la primera parte nos presenta a los indios; en la segunda los jesuitas ante el problema de la evangelización de estos indios; en la tercera es el problema de las armas en las reducciones; en la cuarta el problema económico y en la quinta el problema de los Siete Pueblos. El autor se mueve con facilidad en todos estos temas, pero es en el último donde se explaya con más gusto y con más profundidad, sobre todo en el estudio de los diarios del P. Ennis y el del gobernador Andonaegui. A estos capítulos se añaden 8 anexos, donde se encuentra una cronología de las reducciones y las preocupaciones francesas por el Tratado de límites de 1750.

Pido perdón al autor, pero me da la impresión que a este libro le ha faltado la última revisión. Ya desde la p. 8 con el pegote que se ha colocado allí, baja enormemente la calidad de la edición. Por otra parte, muchas de las reproducciones son poco claras y les falta la indicación de donde son tomadas. El catálogo de los jesuitas que son citados en la guerra guaranítica tiene algunas lagunas, que se hubieran podido llenar si se hubiera consultado el Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, editado por nuestro Instituto en 1980! El no citar la obra del P. Guillermo Furlong sobre Misiones y sus pueblos de guaraníes me parece una falta notable. No existe ninguna Historia del Paraguay por el P. Domingo Muriel y publicada en 1747. Todas las obras editadas por este jesuita son del tiempo de la expulsión. En cambio, a los nombres de Cardiel y de Muriel se remite a Hernández, Madrid, 1919. Pero en estos dos casos se debería remitir al nombre de segundo, pues la cita de Hernández no es más que la traducción castellana de la traducción latina de la historia del P. Charlevoix publicada por el P. Muriel en 1779. Esta edición continúa la historia hasta el año 1767 y añade 66 documentos, entre los cuales se encuentra la citada obra del P. Cardiel. No cita a Pastells, no conoce a Maeder, no conoce ninguna salvo una, de las publicaciones sudamericanas, que en estos últimos años han sido muy abundantes. El modo de citar tiene sus bemoles, como el caso de Estrada, Molas y Paucke: Hic et nunc supongo que está por: Hin und Her. Además olvida que la primera edición fue publicada por la Universidad de Tucumán en 1942-1944, en traducción castellana. La obra de Escandón ha sido publicada en brasilero por el P. Rabuske en la revista Pesquisas, Historia nº 23 (Sao Leopoldo 1983)!

EZRAN Maurice. *Une colonisation douce: les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté.* — Paris (L'Harmattan) 1989, 8°, 316 p.

Breve y excelente estudio de esta materia, que en cuatro partes, nos presenta los preludios de las reducciones, su máximo desarrollo y su muerte. En la cuarta parte, tal vez la más interesante, compara las diversas utopías, abstractas o concretas, que se han presentado en la historia de la humanidad, desde Platón hasta los actuales kibutzim de Israel. Y en particular el capítulo XVI: «La expérience qui dérange», donde se estudian los aspectos positivos y negativos de las reducciones. Y en mi opinión, predominan los primeros, porque en los segundos encuentro la aplicación de ideologías modernas al pasado. En general, esos aspectos negativos pueden también aplicarse a toda la actividad no sólo de la Compañía de Jesús, sino también de la Iglesia y de todo el mundo colonial español, por no decir

nada de los otros. Pero ni siquiera los estados modernos, aún los considerados más democráticos, han logrado incorporar el indio al resto de la población.

En la bibliografía llama la atención que solamente dos autores de la América española sean citados (Barnadas y Zavala) y eso o por que han escrito en otro idioma o han sido traducidos al francés o al inglés, cuando en la actualidad la bibliografía de este continente, y sobre todo de los cuatro países más interesados: Argentina, Bolivia, Brasil y Uruguay, es muy abundante. El autor vea lo que decimos con respecto a la obra de Lacombe.

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Dictionnaire de Spiritualité. Tomo XVI. *Ubald - Vocation.* – Paris (Beauchesne) 1992-1993, gr. 4°, 1152 coll.

El diccionario se va aproximando a su conclusión manteniendo los caracteres que últimamente lo distinguen: perspectiva histórica, ecumenismo y apertura a las religiones orientales no cristianas.

A la historia de la Compañía interesan unos treinta nombres de jesuitas. De ellos 8 contemporáneos nuestros o que han vivido una buena parte de su existencia en el s. xx: Albert (1873-1944) y August Valensin (1879-1953), el primero, hombre de los Ejercicios, y el segundo, filósofo y espiritual; F. Varillon (1905-1978) capellán de la juventud católica francesa, célebre conferenciante, que trata ya los temas *L'humilité de Dieu* y *La souffrance de Dieu;* y Marcel Viller (1880-1952) cofundador de este mismo *Dictionnaire,* autor de un gran número de artículos, de *La spiritualité des premiers siècles chrétiens,* que ha dejado sus *Éphémérides* sobre el tiempo de la primera guerra mundial (1914-1918) e interesantes apuntes espirituales personales. Todos estos franceses; pero nos preguntamos por qué no ha tenido un lugar también Villaret, el gran promotor de las Congregaciones Marianas. Con toda razón ha sido incluído el moralista y canonista célebre A. Vermeersch (1858-1936), gran espiritual, autor de las meditaciones sobre el «Sumario de las Constituciones S.I.» en su *Miles Christi*; pero además celoso promotor de la devoción al Corazón de Jesús y a la Santísima Virgen María, y uno de los ejemplos de aquellos que han hecho un «voto de perfección». Está presente también uno de los publicistas religiosos de más aceptación en la piedad del pueblo de lengua española, R. Vilariño (1865-1939); en la alemana, el apóstol de los sacerdotes, R. Van Acken (1881-1969); y el predicador y conferencista inglés B. Vaughan (1847-1922).

Es interesante notar el apostolado entre los sacerdotes y el impulso dado por los jesuitas a la espiritualidad por medio de los Ejercicios en el siglo pasado. Llamamos la atención sobre B. Valuy (1808-1869) en Francia; Charles Verbeke (1833-1889) y B. Vercruysse (1797-1880) en Bélgica; y G.M. Vigitello (1799-1859) en Italia, que contribuyó tan eficazmente y fructuosamente a divulgar en las casas de Ejercicios el método de los Ejercicios por medio de hojas, distribuidas a los ejercitantes para ayudarles en su retiro, y la visita del director a cada uno. Notemos también el caso de J. Varin (1765-1850), que contribuye a varias fundaciones religiosas y se separa de Paccanari, cuando éste no quiere unirse a la Compañía de Rusia Blanca.

Importantes las figuras y los artículos sobre L. Vaubert (1645-1716), que en medio de la época jansenista publica sus obras sobre la Eucaristía, comunión frecuente, adoración, presencia de Dios, abiertas hacia la intimidad con Jesús en la Hostia Santa; A. Vieira (1608-1697) el gran predicador que estuvo a punto de salir de la Compañía; pero fue enviado al Brasil. Y los que presentan a: T. de Villacastín (1570-1649) autor del celebérrimo *Manual* de meditaciones, basadas en los Ejercicios; Bernardino de Villegas (1592-1653) teólogo y espiritual, modelo del lenguaje del Siglo de Oro español; A. Valentino (1539-161), ejercitador en alguna ocasión de san Carlos Borromeo y de san Luis Gonzaga; A. Vatier (1591-1659) que se corresponde epistolarmenter con Descartes.

Como por otros motivos: los de G.B. Velati (1528-1602), que ya en 1593 publicaba en Génova su libro *Introduzione alla vita spirituale e perfezione cristiana per ciascun stato in particolare;* y Melchor de Villanueva (1547-1606) que crea problemas ante la autoridad de la Compañía con su *Libro de la oración mental,* más bien fundado

en Ricardo de S. Víctor y en la escala medieval, que en las orientaciones de los *Ejercicios.*

Destaquemos entre los artículos de interés general: «Valeur» con las reflexiones oportunas de Ivan Gobry (col. 171-183); «Verba seniorum» de A. Solignac; «Veuvage-veuve» por su información sobre las nuevas direcciones de la espiritualidad de las viudas; y «Visions» de P. Adnès, de gran envergadura. Digno de ser leído y meditado «Victimale (spiritualité)». Util para iniciarse en el variopinto ambiente de las nuevas fundaciones y modos de vida comunitaria (carismáticas, ecuménicas, de base) con los problemas canónicos, pastorales, etc. que suscitan, el artículo «Vie communautaire».

Interesarán también los dedicados a los santos Vicente Ferrer, Vicente de Lérins, Vicente de Paul, V. Pallotti. Una larga colaboración se ha dedicado a «Violence».

El artículo «Vie cachée» presenta la vida de Nazaret como encrucijada de devociones y temas que han inspirado la espiritualidad, especialmente del siglo pasado y del nuestro, aunque tiene sus raíces más antiguas. «Vie consacrée» presenta a la Compañía entre mendicantes y clérigos regulares, remite más bien al t. 8, coll. 963-985; y t. 5, coll. 1217-1221. La sección III de ese mismo art. nos resulta poco esencialista; decepciona su conclusión, por la falta de especificación a que llega. Habría que completarlo con las serias aportaciones de «Vocation», col. 1081-1152.

Roma, Pont. Universidad Gregoriana. M. RUIZ JURADO S.I.

Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef METZLER O.M.I., Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, a cura di Willi HENKEL O.M.I. – Roma-Freiburg-Wien (Herder) 1991, 8°, 496 p.

Après avoir été responsable des Archives de Propaganda Fide, le Père Metzler fut nommé Préfet des Archives Secrètes du Vatican, charge qu'il assume depuis 1984. Ce livre veut faire honneur à cet homme, religieux Oblat de Marie Immaculée, missionnaire par vocation, qui a mis tous ses talents au service de l'Eglise missionnaire. La variété d'études publiées ici est un reflet de l'importance scientifique que le Père a eu dans les domaines de l'histoire de l'Église et de la Mission.

Contributions brèves certes mais fruits de recherches minutieuses archivistiques et historiques. On y touche aux problèmes de l'expansion de la Mission dans le monde, de la formation du clergé, de l'impact religieux sur l'éveil et l'évolution de la culture, de la méthode d'enseignement, de la conservation de cette «mémoire» de l'Église qui s'est enrichie considérablement au cours des siècles. On pourrait ajouter encore les problèmes financiers et la générosité des chrétiens, les rapports entre l'Église et les Grands de l'époque. L'Eglise s'ouvre à tous les Continents et à tous les peuples. Ceci se lit p.e. à travers les catalogues ou inventaires mêmes des Archives, où de nouveaux «fonds», ajoutés ces dernières années, attirent l'attention des chercheurs (p. 89-92 p.e.).

Le caractère scientifique de ces recherches est amplement soutenu par de multiples appuis sur nos propres archives (ARSI), comme p.e. dans l'article du P. López-Gay, *La Consulta «ad modum synodi» di Nagasaki, 1598* (p. 251-266). Dans ce pays lointain de mission se posaient des questions que le Concile de Trente n'avait pu même supposer. Une certaine prudence s'impose dans l'application des lois et des décrets, p.e. dans la question débattue à Nagasaki sur le calendrier liturgique. Ou plus délicat encore fut la recherche d'une solution à donner au problème de l'esclavage.

Le P. Ruiz de Medina, dans sa contribution *«El trato de la seda» en Japón y los Jesuitas* (p. 307-318), touche lui aussi à une question brûlante de l'époque. Le commerce de

la soie assurait à la mission au Japon un soutien appréciable et même vital. Même si tout commerce demeure interdit, il fut fait exception pour ce commerce de la soie, comme en témoigne une réponse du P. Général Cl. Aquaviva au P. Valignano en 1606.

D'autre part, le P. Ch. O'Neill, a examiné à fond les Archives du Séminaire de Québec [ASQ] dans son article *Tamaroa: Mission microcosm of worldwide debate in 1700,* (p. 393-406). A l'époque des grandes polémiques autour des rites chinois et le Jansénisme, celles-ci atteignaient même ce petit poste missionnaire le long du Mississippi, où les Jésuites entraient en conflit de jurisdiction avec les prêtres du Séminaire de Québec.

De différentes archives le regretté p. Hambye a apporté des précisions sur *Le remplacement des Jésuites de la mission du Carnate* (Pondichéry - Malabar) par les Missions Etrangères de Paris (p. 243-250). Il faut signaler également du P. Henkel, OMI sur *La missione dell'Oriente Ecuadoriano*, issu du Concile Provincial II, réuni à Quito en 1869 (p. 431-441), parce que cette mission (Vicariat Apostolique du Napo) résultait d'un accord contracté entre l'épiscopat de l'Equateur et la Compagnie.

Les 28 contributions (5 sur l'archivistique, 21 sur l'histoire des missions, une sur l'oecuménisme autour de «Mortalium animos») viennent après deux essais concernant le P. Metzler (p. 11-19) et sont suivies de sa bibliographie (p. 482-490). Comme il se doit, elle s'ouvre avec les fascicules annuels de la «Bibliografia Missionaria» (depuis 1986 quand fut introduit l'anglais «Bibliographia Missionaria») à partir de 1959, et continue avec les volumes XXII-XXX de la «Bibliotheca Missionum» de 1963 à 1974.

Ce livre est ainsi devenu un instrument de recherche, que beaucoup de nos lecteurs voudront avoir sous la main.

Rome. J. De Cock S.I.

Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique. Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 10. – Bruxelles 1990, 503 p.

Es el resultado de varios seminarios de estudio sobre los *Ejercicios* de san Ignacio, tenidos en el Instituto de Estudios Teológicos de los jesuitas belgas. En él se recogen los trabajos de varios profesores o directores de ejercicios espirituales ignacianos. Se publica para commemoración del Año Ignaciano y ofrece un comentario al texto de san Ignacio y de su propuesta, como actividad orante y dinámica espiritual propia de cada paso y etapa, del camino espiritual que se ha de recorrer según el método. En este sentido se le llama «Comentario literal».

En el conjunto, nos resulta una exposición bastante clara y buena para quienes no estén todavía muy informados sobre el método ignaciano. El especializado en la materia no encontrará muchas novedades o profundizaciones particulares. Quizás sí algunas aportaciones de valor y sugerencias aprovechables.

Las glosas al texto y las explicaciones que se ofrecen son generalmente breves, de buen sentido, solidez y lucidez teológica teniendo en cuenta la situación de los ejercitantes. Esto no obstante, se pueden encontrar aquí o allá alguna cavilación que resulta más caprichosa que con apoyo serio sobre el texto: pues a veces se fuerza algo el texto ignaciano para hacerle significar lo que se desea. Que san Ignacio diga «castillos» en donde Cristo predicaba, probablemente no es más que la traducción literal que hace de «castella» (Mt. 9, 35) del texto latino al español. No se ve tampoco, p.e. porqué la vida oculta haya de hacer presente más la consolación sin causa, y la pública la consolación con causa: no convencen las explicaciones (cf. p. 302, nota 29 pp. 328-329). En el tema de las

elecciones las explicaciones se complican y llegan ser casi juego de palabras. En la tercera manera de humildad sigue siendo decisivo el criterio de la mayor gloria de Dios, sólo que en el caso concreto supuesto se hipotiza el que no fuera mayor gloria de Dios una mayor semejanza con la humillación de Cristo dadas sus circunstancias. No nos encuentra de acuerdo la afirmación de p. 304 a ese respecto. Ni tampoco se suprime necesariamente la aplicación de sentidos en la tercera semana (cf. *Ej.* nn. 204-208).

En alguna ocasión, la opinión expresada es común a ciertos autores, pero a mi parecer errada. P.e. cuando se identifica o se hace coincidir la consolación sin causa con el primer tiempo de elección. Tal idea no corresponde a la descripción y supuestos ignacianos: en el n. 175 no se habla de «leticia» ninguna especial (como sucede con la consolación: n. 330) en el que siente tal convencimiento que no puede dudar, ni es necesaria para que se dé tal convencimiento. A lo sumo, podrá ser una consecuencia. Y tampoco se ve por qué no pueda servirse Dios de una consolación con causa o de ninguna consolación para producir tal convencimiento y persuasión. En la explicación del tercer tiempo no tienen en cuenta la carta de san Ignacio a Ramírez de Vergara y su «Directorio» cap. 3: sobre elecciones.

Como suele suceder en estas obras de colaboración, se aprecia la desigualdad de los trabajos. No resulta muy claro el paso de la segunda a la tercera semana y el tratamiento específico de esta tercera semana decepciona un poco. En cambio, suelen ser muy útiles los capítulos en que se trata la gracia propia de cada semana, en especial la de la tercera y cuarta (pp. 411-425). Bastante original y sugerente el estudio sobre la «opciones de san Ignacio en los misterios de la vida de Cristo»: qué toma y qué deja el santo, qué transforma o añade con relación al texto evangélico. Se podrían estudiar también la opción hecha al tomar unos misterios y no otros, y la relación de los misterios elegidos con el plan general de los *Ejercicios.* Interesante el ver que se han ocupado de comentar los nn. 21-44 de los *Ejercicios,* cosa no muy frecuente. Y, creo que conviene destacar el tratamiento dado a la meditación del triple pecado por B. Pottier.

Una sincera enhorabuena a la iniciativa llevada a cabo por esta publicación.

Pont. Universidad Gregoriana. M. RUIZ JURADO S.I.

PIERRE-ANTOINE FABRE. *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. - Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du xvie siècle.* – Paris (Librairie philosophique J. Vrin) 1992, 8°, 364 p.

Fabre descubre la composición de lugar ignaciana en la experiencia de los *Ejercicios,* en cuanto teoría, a contrapelo de la filosofía moderna de la imaginación, a través de la historia e iconografía jesuítica primitiva (s. XVI). Ello le conduce a encontrar en la composición de lugar ignaciana «el punto crucial, al que todos los trazos del pensamiento ignaciano parecen conducir» (p. 314), aun como Fundador de la Compañía, el «modo nuestro de proceder» que abre a la historia con poder de adaptación a toda situación futura. Descubre en ella una lógica de ruptura y reconstrucción, que va a aplicar a la Compañía y a toda la historia de la Reforma Católica.

Es la mayor parte de la tesis doctoral del autor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. No se trata de un estudio exegético del texto, ni de su historia, sino de unas reflexiones filosóficas sobre las implicaciones histórico-artísticas y jesuíticas, que F. quiere ver en los diversos modos de interpretar la composición de lugar y de ayudar a realizar la operación que san Ignacio indica en su texto de los *Ejercicios* con ese nombre.

La composición de lugar es «como una célula generadora de imágenes sobre el cuerpo de un lugar puramente pasajero, solamente captado de paso, que se sustrae finalmente a toda asignación» (p. 318). F. la va a presentar también como en el corazón de un modo de pensar la historia, en cuanto fundación que traza un límite al tiempo, de donde se emancipa el universo de una época.

El pensamiento es profundo y oscuro: en la línea de M. de Certeau. La obra no resulta fácil de leer; pero sí sugerente. Nos resulta algo forzado el descubrir, ya en la traducción del paso ignaciano (n. 47) dada por la *Vulgata*, un cambio con respecto a lo indicado en el texto autógrafo (cf. p. 34, nota 13). Y así van a resultar también algo forzadas en función de su tesis algunas interpretaciones que da a las cartas de Nadal, a propósito de sus *Evangelicae historiae imagines*: no considera suficientemente, a nuestro entender, otros contenidos reales, afectivos, y de naturaleza ascética, detrás de las expresiones que F. toma al servicio de sus ideas. ¿De dónde saca ese «rejet de la representativité institutionnelle» (p. 238) en Nadal? Que Nadal se orientase a tener la Congregación en España, era contando con que el Papa diera primero su aprobación. Y que Nadal se alegró de que el Papa hubiese mandado examinar el Instituto de la Compañía, consta por su diario.

¿Cómo sabe que no consultaba a las autoridades locales en sus últimos años? Conste que he tratado particularmente esa correspondencia. Hay asuntos que Nadal tenía que tratar con la autoridad central de quien había recibido el encargo. Su melancolía tenía otras causas como vejez, debilidad escrupulosa algo agudizada en aquella situación, marginación, etc.

Lo mismo digamos de la interpretación de Borja. Borja no fomentó la introducción del canto del coro en la Compañía. La opinión de F. sobre él, parece exagerada y negativa, un tanto prejuzgada por posiciones que no son las de las mejores fuentes y estudios más fundados y recientes sobre la materia. Borja propone volver al «lugar», para mantenerse en el pensamiento y afecto que convienen sin distraerse; pero sin cambiar el objetivo señalado en la petición (pp. 240-246). Ni parece responder a la realidad, que Nadal haya abandonado el deseo de las imágenes (proyecto). Ni se opuso a lo que los Generales decían; simplemente no consideraba el proyecto del libro exclusivamente suyo. Seguía comunicando el camino que recorría, los inconvenientes que encontraba en las personas o instituciones que habían de darle realidad. Resultan conflictos inventados más allá de los textos históricos, o se interpretan las disensiones en un sentido diverso del que tenían históricamente, y, a nuestro parecer, innecesariamente. La tesis fundamental del sentido y valor del procedimiento «composición de lugar» ignaciano, se demuestra con el texto.

Noto algunos descuidos históricos que pudieran corregirse en ediciones sucesivas: el voto de Montmartre no es de 1537 (p. 208), sino de 1534; no se puede presentar al Cardenal Farnese que promovió la construcción del Gesù como futuro Paulo III (éste había muerto ya en 1549: cf. p. 223). Si llama a Manareo con el nombre que se le da en las fuentes, es Oliverio, no Oliveiro (p. 225). Que los jesuitas españoles se opusieran al «papismo» y quisieran el monaquismo en la Compañía, como afirmación general me parece un juicio falso y un uso inadecuado del lenguaje (p. 237).

La impresión que sacará el lector en su conjunto es de una obra difícil, oscura, con un contenido de fondo interesante para captar la importancia de la composición de lugar; pero que se podría haber expresado con más claridad y sin acudir a referencias de poca base seriamente histórica. En esa oscuridad de fondo se asiste al giro incesante como de una rueda de fuegos de artificio: la rueda lanza uno tras otro, conceptos, imágenes, reflexiones y contra-reflexiones, como variados colores pluriformes; y al final, resta un poste bien asentado y una rueda, quizás de vana consistencia.

La presentación es buena, y contiene 16 reproducciones fotográficas muy interesantes para estudiar el procedimiento de las imágenes de la historia evangélica.

Roma, Pont. Universidad Gregoriana. M. Ruiz Jurado S.I.

FLAVIO RURALE. *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento.* – Roma (Bulzoni Editore) 1992, 8°, 340 p. (= Biblioteca del Cinquecento, 53).

L'editore Bulzoni, pubblicando la collana «L'Europa delle Corti», si era già imbattuto nei gesuiti con il volume di Gian Paolo Brizzi, Alessandro D'Alessandro e Alessandro Del Fante: *Università, Principe, Gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622).* Gian Paolo Brizzi aveva anche curato, per la stessa collana, *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento:* una raccolta di studi sul celebre documento pedagogico educativo, sul quale si basava l'ordinamento degli studi nei collegi dei gesuiti.

Ora esce questa storia dei gesuiti a Milano dal loro arrivo in città (1563) alla fine del secolo. Anche Flavio Rurale non era nuovo all'argomento. Nel 1987 aveva pubblicato *Storia e apologia della Compagnia di Gesù: l'ingresso a S. Fedele a Milano (1567),* in «Nuova Rivista Storica», LXXI, fasc. I e II, pp. 115-136; e, nel 1989, *I gesuiti a Milano in età moderna. Amministrazione e finanze,* in «Società e Storia», n. 45, pp. 567-611. Il volume attuale amplia e completa l'argomento, sottolineando le ragioni politiche che condizionarono l'opera dei gesuiti fin dalla loro entrata a Milano nel 1563. La quale entrata era stata preceduta da sporadiche visite di gesuiti, ma avevano sempre trovato in Milano un istintivo rifiuto, un senso di autonomia da tutto ciò che i milanesi consideravano «barbaro», cioè non milanese. Diffidavano di quanto veniva da Roma, diffidavano degli Spagnoli (e i gesuiti in maggioranza erano tali), pur essendo soggetti - anzi, forse proprio per questo - a governatori spagnoli. Ci volle la personalità volitiva di san Carlo per introdurre i primi gesuiti in città, ma le diffidenze non diminuirono e si manifestarono nella loro impossibilità di trovare una sede adeguata.

Ma che cosa rimproveravano i milanesi ai gesuiti? Nulla di preciso e spesso solo in base a impressioni contraddittorie. I partigiani della riforma tridentina consideravano la loro vita religiosa troppo moderna e mondana. Avevano raccolto voci di critiche e diatribe anche a Roma. Gli avversari della riforma tridentina temevano in loro dei sostenitori agguerriti dell'opera riformatrice di san Carlo Borromeo. Si sa che una parte dell'aristocrazia milanese era contraria a una riforma che toccava anche interessi economici acquisiti nei confronti delle Parrocchie e di altri enti ecclesiastici.

Le critiche divennero ben più mirate e concrete dopo che si videro i gesuiti all'opera. Critiche da parte di nobili, del clero diocesano e di san Carlo stesso. La deplorazione per non avere i nuovi religiosi adottato i rito ambrosiano è il meno. I gesuiti avrebbero preferito indirizzare il loro impegno alla fondazione del collegio, anziché occuparsi prevalentemente del seminario. Anche i nobili scalpitavano perché i loro figli fossero ammessi alla nuova scuola. Ma a san Carlo premeva solo il seminario e osteggiò a lungo lo sviluppo del collegio. I primi insegnanti gesuiti poi non si rivelarono all'altezza della fama che li aveva preceduti. San Carlo se ne lamentava e chiedeva di continuo nuovi elementi. Esigeva in seminario una maggiore austerità e severità disciplinare e proibì lo studio degli autori profani, cioè di tutti quegli autori che costituivano la base della scuola umanistica. Aveva sottoposto il seminario alla vigilanza di una commissione composta di preti diocesani, che interferivano e si rivelavano gelosi. Affermavano che il clero diocesano avrebbe saputo gestire il seminario altrettanto bene e anche meglio dei gesuiti.

Queste forme di gelosia crebbero quando i gesuiti, più liberi da impegni pastorali, divennero i consiglieri del Cardinale in molte commissioni, e strumenti per la riforma del clero. Ancor più quando, con i loro consigli, interferirono in lasciti ed eredità dei signori milanesi. Anche le difficoltà da loro incontrate al momento del trasferimento a San Fedele vanno ricondotte a queste gelosie del clero e delle «vicinie» parrocchiali, che fatica-

vano a rinunciare ai loro privilegi, alle loro tradizioni, soprattutto ai loro interessi economici.

Con l'avvento di Gregorio XIII e la fondazione del Brera l'opera dei gesuiti a Milano s'impose, ma non mancarono mai tra loro i dissensi nei confronti del Cardinale, della sua politica, della sua normativa disciplinare. Di fronte a un padre Adorno, confessore di san Carlo e suo fedelissimo - san Carlo avrebbe voluto farlo eleggere Generale al posto dell'Acquaviva - stavano i ribelli Botero, Mazzarino e altri Padri del Brera e di San Fedele. Suscitò molto clamore specialmente il caso del padre Mazzarino. Spirito bizzarro e orgoglioso, disprezzava le norme date da san Carlo circa la predicazione, che voleva popolare e didattica. Il Mazzarino invece faceva sfoggio di cultura e criticava apertamente il Borromeo, attirando in massa i milanesi più colti o ostili al loro Vescovo. Sottoposto a processo dall'Inquisizione, non mancò di palesare tutto il suo dissenso da san Carlo anche in campo disciplinare per la sua eccessiva severità. Ma non trovandosi in lui germi d'eresia, il processo fu trasferito a Roma, dove il Mazzarino se la cavò con la semplice espulsione da Milano.

L'opera del Rurale, condotta con rigore scientifico su documenti di archivio, aggiunge molte conoscenze a quelle già note sulla presenza dei gesuiti a Milano nel periodo preso in esame e ne chiarisce altre. Non potrà essere ignorata da chiunque voglia ristudiare un periodo della storia milanese solo di recente affrontato con criteri meno apologetici e più critici.

Milano. A. Scurani S.I.

I Gesuiti fra impegno religioso e potere politico nella Repubblica di Genova. Atti del convegno internazionale di studi sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica. Genova, 23-4 dicembre 1991, a cura di Claudio Paolocci. – Genova, Associazione Amici della Biblioteca Franzoniana, 1992, 8° 368 p. (= «Quaderni Franzoniani» fasc. 10).

Non è certo possibile dare conto in modo completo dei contributi confluiti al Convegno organizzato in occasione del 450° anniversario della Compagnia di Gesù e pubblicati in questi Atti senza cadere in una banale sintesi delle diverse sfaccettature con cui ci viene presentata la realtà religiosa ma anche i momenti di storia civile che hanno caratterizzato la presenza e l'opera della Compagnia di Gesù nella Repubblica di Genova. Una presenza legata dunque alla storia sociale e politica, oltre che religiosa, della Superba che viene principalmente approfondita, sia attraverso l'analisi dell'evoluzione degli insediamenti gesuitici, tematiche particolari quali l'insegnamento e la cultura, le arti, l'apostolato missionario in un periodo che copre i secoli XVI-XVIII.

Mi limito quindi a segnalare soltanto nell'ordine in cui appaiono, i contributi di Franco Vazzoler, *Note su alcune rappresentazioni teatrali nel Collegio genovese (1686-1739)*, che prende in considerazione le opere rappresentate nei Collegi dei Nobili; Franco Arato, *Una disputa in famiglia: gli Oracoli sibillini nel carteggio Carrega-Oderico*, intercorso tra il 1789 e il 1803 tra il gesuita Gasparo Luigi Oderico e suo nipote Francesco Maria Carrega; Graziano Ruffini, *La compagnia del pavone. Editoria gesuitica a Genova (1598-1641)*, che analizza l'attività editoriale dei gesuiti a Genova attraverso il catalogo del tipografo Giuseppe Pavoni; Daniele Calcagno, *Musiche e musicisti per i Gesuiti in Liguria tra XV e XVIII secolo*, che mette in luce come l'attività musicale, specie nella casa professa genovese, sia stata caratterizzata dalla presenza di musicisti di levatura reclutati sia in loco (tra gli altri G.M. Pagliardi e M. Sciorati) che da altri territori (il caso di P.S.

Augustini); Emmina De Negri, *Architettura delle chiese gesuitiche nel territorio della Repubblica di Genova: progetti e realizzazioni,* che presenta la diffusione della Compagnia e le direttrici di sviluppo della architettura gesuitica nelle diverse case genovesi (casa professa, collegio, noviziato) e sul territorio della Repubblica (collegi di Savona, Sanremo, Castelnuovo Scrivia e progetti per Novi e Sarzana); Nicolò De Mari, *Il Collegio di San Remo: documenti e progetti,* che traccia le vicende del collegio ponentino dalla donazione di A. De Bernardis (1613) alla soppressione; Giulio Sommariva, *Le case di villeggiatura dei Gesuiti a Genova. L'esempio di Villa Durazzo a Sestri Ponente,* che ricostruisce le vicende legate al reperimento di case per le vacanze e come solo nel 1733 i gesuiti entrarono in possesso di Villa Spinola a Sestri Ponente; L. Magnani, *Immagini e retorica gesuitica: gli artisti genovesi,* che presenta l'atteggiamento di alcuni artisti che lavorarono in stretto contatto con i gesuiti (partendo da L. Cambiaso e la sua presunta conoscenza del mese ignaziano, si arriva al discorso meno interiorizzato e trionfalistico del Fr. Andrea Pozzo, passando attraverso altri importanti autori quali il Carlone e il Piola); F. Lamera, *L'apparato plastico-decorativo del Gesù. Scelte della committenza e «progetto» della Compagnia,* che analizza alla luce della documentazione archivistica il succedersi delle «imprese» nella organizzazione degli altari e delle cappelle del Gesù; A.F. Ivaldi, *Gesuiti, pittori ed «effimeri» nella Genova d'inizio Settecento,* che tratta della chiesa come spazio scenico attraverso alcuni effimeri di D. Parodi e L. De Ferrari.

Ad un esame più attento si può poi osservare come l'intera opera ruoti attorno a due nuclei fondamentali, a due prevalenti filoni di indagine: l'analisi di alcune ragguardevoli figure di gesuiti liguri (Mario Fois, *Il generale Gian Paolo Oliva tra obbedienza al Papa e difesa dell'Ordine*; Armando Guidetti, *Silvestro Landini e Paolo Segneri gesuiti per la pace nella Repubblica di Genova*; Ivana Zacchello, *Bernardino Zanoni e le fondazioni delle Medee e delle Annunziate a Genova;* Giuseppe Mellinato, *Due illustri figure di genovesi nella spiritualità. Fabio Ambrogio Spinola e Giulio Negroni;* Mario Colpo, *Un missionario genovese [= sarzanese] compagno di P. Matteo Ricci: P. Lazzaro Cattaneo 1561-1640;* Juan Ruiz de Medina, *Un genovés nacido en Madrid. Carlos Spinola, científico, misionero y mártir*; Hugo Storni, *Nicolò Mascardi sj 1624-1674;* Michele Casassa, *Gesuiti liguri missionari in California, Montagne Rocciose, Alaska 1855-1909)* e la presentazione della diffusione della Compagnia seguendo principalmente le direttrici di sviluppo dell'architettura gesuitica nelle case genovesi e sul territorio della Repubblica. Sembra invece sacrificata la parte relativa all'insegnamento e allo specifico apporto culturale dei seguaci del Loyola nella globalità, e in relazione agli utenti. Non è infatti da trascurare che i gesuiti si proposero di fondare nella capitale della Repubblica un ateneo di grande prestigio, tanto che Giuseppe Cosentino (*Il Collegio gesuitico di Genova fino alla soppressione della Compagnia,* p. 101) ci ricorda che «Per Genova collegio gesuita significa prima di tutto Università, palazzo di via Balbi». Ma resta ancora da approfondire in che misura questo disegno ebbe a concretarsi e quale fu il contributo dei religiosi alla formazione della classe dirigente della Superba.

Questa lacuna si riscontra non per la validità dei contributi — contributi in diversi casi pregevoli (Saverio Corradino, *L'opera assiomatica del p. Girolamo Saccheri;* Antonio Carlo Garibaldi, *Matematica e matematici gesuiti a Genova tra Sei e Settecento*) — ma per la tendenza a presentare singole figure piuttosto che il ruolo organico della Compagnia. Quindi, accanto a vicende di case professe, collegi e noviziati aperti e chiusi, scorgo una accentuata individualizzazione che — se non sbaglio — mal si concilia con lo spirito ignaziano.

Indubbiamente non tutto può essere approfondito anche in un convegno ricco e articolato come quello che si svolse nel dicembre 1991; tuttavia, pur nella provvisorietà delle acquisizioni di carattere storiografico, questo volume costituisce un punto fermo in rela-

zione alla presenza della Compagnia di Gesù nell'ambito della antica Repubblica oligarchica. Partendo da questo punto il nostro orizzonte culturale si amplia e lascia intravedere ulteriori spazi di indagine fino ad ora non solo non percorsi, ma neppure ancora tracciati. È il caso della storia della religiosità. «In realtà afferma — Salvatore ROTTA nella *Prolusione* (p. 15) — la storia della pietà genovese, la storia stessa della spiritualità gesuitica sono ancora da scrivere. Il nostro convegno non è che un primo passo verso la riconsiderazione critica del peso e del senso della presenza della Compagnia nella nostra città».

Se vogliamo verificare i rapporti (e le immancabili ostilità) con gli altri ordini religiosi e con il clero secolare, conoscere meglio le opere assistenziali e caritative della regione e in genere la vita religiosa dobbiamo pensare seriamente ad una storia della presenza degli ordini religiosi (monastici e mendicanti; fondazioni maschili e femminili; associazionismo laicale).

Un altro capitolo per certi versi ancora da scrivere è quello relativo al Settecento civile e religioso. Claudio Costantini: *Tradizione repubblicana e riforma cattolica nella Genova del Seicento* e Carlo Bitossi: *Patriziato e politica nella Repubblica di Genova fra Cinque e Seicento,* non si spingono oltre il XVII secolo. Resta il '700, con il lento tramonto della Repubblica, le crescenti ostilità nei confronti della Compagnia fino allo scioglimento, ma con il permanere in attività dei suoi uomini e con il giansenismo dilagante e le vicende della Corsica, di cui peraltro si accenna ripetutamente nel volume, ma che continuano ad essere note per la parte genovese e molto meno per la parte romana.

Occorre soprattutto mettere meglio a fuoco la politica ecclesiastica della Repubblica, poiché in proposito non vi è accordo tra gli studiosi. Francesco Ruffini, scrivendo di Genova afferma che: «Nessun paese forse fu più di questo costantemente e compiutamente sottomesso alla Santa Sede» e Mattia Moresco gli fa eco laddove sostiene che: «Nei conflitti, per vero assai rari, che essa ebbe con i pontefici durante la sua lunga storia, si acconciò sempre a soccombere ... e soltanto una volta agì con risolutezza e decisione con la curia romana» per la questione della Corsica. Per contro il Vitale, il Ciasca e il Fonzi propendono per un giurisdizionalismo più o meno deciso della Repubblica di Genova. Perché non verificare la fondatezza di queste ormai lontane posizioni, mettendole eventualmente anche in relazione al prevalere dell'influsso del partito romano dei filogesuiti rispetto ad un certo schieramento anticuriale? E contestualmente accertare se vi sono radici profonde del più noto e tardo antigesuitismo giansenista e poi risorgimentale. Come infatti dobbiamo leggere quell'Andrea Spinola che, assistendo nella Genova seicentesca all'entusiasmo per i seguaci di Sant'Ignazio, auspicava di rivolgersi «a' nostri religiosi antichi, cioè a' frati di S. Domenico, di S. Francesco, di S.to Agostino et altri buoni padri, li quali si contentano di viver alla grossa e col puro necessario. Questi non s'impacciano ne' fatti nostri publici e privati, non si fanno soggette le nostre donne e soprattutto non si succiano le sostanze, lasciata a chi la vuole la gara di aver per figli e figlie spirituali le persone ricche e grandi; nel che so io che si usano di molti artifici non buoni, per levarle dal confessore che già hanno. Dio perdoni il scandalo che alcuni mi hanno dato in questo» (pp. 18-19).

E ancora, prendendo le mosse dal noto rapporto della Compagnia con i ceti dirigenti delle diverse città italiane, mi chiedo se può essere del tutto confermata l'immagine che vede lontani dal popolo i figli di Sant'Ignazio e se quell'Anton Giulio Brignole Sale — politico e uomo di cultura e poi gesuita e oratore sacro — che «scandalizzava Genova con la sua povertà» (Quinto Marini, *Anton Giulio Brignole Sale gesuita e l'oratoria sacra*, p. 149) era davvero una eccezione.

L'estensione delle ricerche può avvenire soltanto individuando e utilizzando nuove fonti, altrimenti ci verranno riproposti antichi luoghi comuni. Fortunatamente i nostri atti non si sottraggono a questo servizio e, dalle pagine 311 in poi, troviamo una documenta-

zione inedita per la conoscenza della storia della Compagnia. Sono la sinossi storica e gli elenchi dei padri gesuiti in Liguria, il resoconto della loro dispersione nella nostra città e dal collegio di Tursi nel 1848 e ancora gli elenchi dei gesuiti liguri. In particolare i resoconti del '48 vengono a ricordarci le più note vicende risorgimentali non previste dal titolo del convegno, ma prese in considerazione, ad esempio, nell'analogo incontro di studio svoltosi a Venezia.

Genova. G. B. VARNIER.

Ricerche per la storia religiosa di Roma, Studi, documenti, inventari, 7-9. – Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1988, 1990, 1992, 8°, 470, 402, 514 p.

A un ritmo serrato di un volume ogni due anni — benché non sempre la data di stampa coincida esattamente con quella dell'edizione — questa eccellente collezione storica romana ci offre non solo una bella serie di studi, di documenti e di inventari per nuove ricerche, ma dei testi iniziali che contengono vari contributi focali a convegni o a tavole rotonde, quali cornici che vengono ad inquadrare i singoli soggetti monografici.

La tavola rotonda che apre il vol. 7 versa su «Il clero nell'età post-tridentina: utopie, modelli, realtà» (11-94).

Per José Ignacio Tellechea il trapasso fra utopia e realtà doveva attuarsi attraverso la nuova preparazione di un clero nuovo, primordialmente per mezzo dei seminari, e la diffusione di una nuova letteratura spirituale, nella quale vengono elencati, fra gli altri, Gaspar de Loarte e Francisco de Toledo, per arrivare così all'ideale dei preti riformati al modo come li prevedeva san Francesco Saverio.

Jean Delumeau parte da Gerson e dallo stesso Saverio per sottolineare l'importanza del rinnovamento pratico del sacramento della penitenza, meta di un buon numero di sforzi e di libretti, come quelli del Régnault, i quali sottolineano il triplice ruolo di medico, giudice e padre corrispondente al confessore, visto nel lungo arco di tempo che va dal XVI° al XVIII° secolo.

Pietro Stella si sofferma invece sulla crisi italiana del Seicento, del cui clero eccessivo, beneficiale ed inattivo, si era lagnato sin dal 1617 san Roberto Bellarmino nel *De gemitu columbae.* L'autore si sofferma di nuovo sia sul rinnovamento della formazione religiosa promossa in generale dai collegi gesuitici, sia sulla diffusione delle opere spirituali di La Puente, Rosignoli, Foresti e Pinamonti.

Dal Seicento, Xenio Toscani si trasferisce al Settecento, quando il Muratori insisteva sulla importanza dei nuovi seminari e sull'eccessivo numero degli ecclesiastici, — non sempre impiegati in ministeri spirituali — e sappiamo bene come per lui non ne restavano esclusi quelli primariamente culturali, che egli seppe sempre abbinare con i suoi obblighi sacerdotali.

In un senso largo il clero tridentino, o alla stregua delle norme tridentine, abbraccia sia quello dell'Ottocento sia quello del nostro secolo fino al Vaticano II; il clero italiano del secolo passato trascorse sulla *routine* mascherata di tradizione, con la scossa o le scosse ricevute tra il 1848 e il 1870 e con le critiche premonitrici del Curci, la cui conversione dall'immobilismo papalino e reazionario alle previsioni rinnovatrici viene qui rapidamente ma opportunamente accennata. Maurilio Guasco, dal canto suo, ci lascia già intravedere l'argomento centrale del volume seguente, come cioè la crisi del modello tradizionale del prete porterà alla doppia parallela crisi dell'ultimo Ottocento e primo Novecento, con i suoi aspetti positivi e negativi, centrati sulla revisione critica del cristianesimo e della sua storia, e nell'aggiornamento

sociale, dalle timide arditezze della *Rerum novarum* ai radicali compromessi dei preti operai.

In pro dei lettori specialisti di questo AHSI dobbiamo sottolineare i risultati — positivi e negativi — che portò con sé l'abbinamento della pedagogia del seminario romano con quella del collegio romano, l'uno e l'altro in mano ai gesuiti fino alle soglie della loro scomparsa, cioè fino al 1772, che separò l'uno e l'altro istituto, e al 1773, che propiziò l'insediamento del seminario nell'antico collegio romano. Tale è l'ampia ricerca eseguita successivamente da Guerrino Pelliccia e da Luigi Fiorani — il vero animatore di tutti questi studi —, per sboccare poi, dalla mano di Giuseppe Battelli, alla tipologia del clero romano dall'800 al '900, e, sotto la guida di Michele Monzo, alla visione del clero di Roma dalla missione del 1958 al sinodo del 1960, il quale certamente non lasciava indovinare il ben più profondo mutamento romano ed universale che doveva portare con sé l'imprevedibile concilio ecumenico Vaticano II.

Nella folta silloge di «Documenti» che chiude il volume dobbiamo accennare qui a quelli sul seminario romano (389-470) editi da Domenico Rocciolo. La lettura delle ultime ricerche del precedente volume, principalmente delle pagine dedicate alla seconda metà del secolo XIX ed alla prima del XX, ci lasciava intravedere una profonda crisi interna della Chiesa che proprio allora si andava sviluppando in quasi tutta l'Europa: quella del modernismo teologico e del parallelo movimento sociale cristiano. All'una e all'altra vengono dedicate tutte le ricerche del vol. 8, apertosi con una tavola rotonda su «Modernismo, ieri e oggi» (13-73). I vari contributi di Giovanni Miccoli, Romana Guarnieri, Maurilio Guasco e Clemente Riva mettono in contrasto i movimenti rinnovatori che dalla Francia arrivavano al seminario romano, e l'atteggiamento guardingo che prendevano, sotto la sorveglianza speciale della Curia vaticana, *La Civiltà Cattolica* e l'Università Gregoriana, titolo che, dopo l'unità italiana, aveva ripreso il collegio romano dei gesuiti. Dalle inquietudini del seminario ci furono scappate pietistiche — caratteristica soprattutto quella di Giuseppe De Luca, qui fedelmente rievocata da Romana Guarnieri (39-54) — e sostituzioni socio politiche, qui lasciate un po' nell'ombra.

Allo sparpagliamento della Tavola rotonda segue il lavoro che realmente centra tutto il volume, quello di Luigi Fiorani (75-170), il quale ci offre una storia *in nuce*, nel contempo analitica e sintetica, del «Modernismo romano, 1900-1922». Da sottolineare l'ultima data, quella fino alla quale sono aperti gli archivi ecclesiastici romani, da quello Vaticano agli altri fondi pontifici, dopo la concessione fatta nel 1985.

È dentro questi limiti cronologici che s'inquadra tutto il rimanente del volume. Lorenzo Bedeschi parte da tempi ancora più anteriori nei suoi «Luoghi, persone e temi del riformismo religioso a Roma a cavallo del Novecento», con la presenza in Roma di von Hügel, così legato al Tyrrell, e del Sabatier; con l'attività del Seminario Pio, allora autonomo da quello Romano, e l'espandersi delle nuove idee sia fra i ceti nobili sia fra alcuni religiosi attraverso nuove riviste. Dal canto suo Vincenzo Paglia ci introduce negli insegnamenti del seminario e l'evoluzione, dai tempi di Pio IX fino al seminario che conobbe il Roncalli, con la sua coesistenza fattuale di vecchie tradizioni docenti e di nuovi stimoli quasi clandestini, in modo da non arrivare ad un autentico rinnovamento, ma ad una frattura vera e propria, prima anch'essa quasi clandestina, poi palese con l'insorgere dei primi modernisti romani.

In questo ambiente si spiega meglio il sorgere del Sodalitium Pianum di Umberto Benigni, che si stabilì in Roma sin dal 1895. All'infuori del piccolo ma illuminante carteggio fra Buonaiuti, D'Elia e De Luca fatto conoscere e commentato da Giuseppe M. Viscardi, la quasi totalità della sezione documentaria viene in questo volume dedicata al creatore del sodalizio: «Documenti sul modernismo romano dal Fondo Benigni», qui esumati da Sergio Pagano, e soprattutto, a cura dello stesso studioso, «Il Fondo di mons. Um-

berto Benigni dell'Archivio Segreto Vaticano». Se ne dà un «Inventario» di più di 9.000 pezzi (alcuni purtroppo mancanti), che abbracciano il ventennio 1903-1922, proprio quando iniziò il suo psicopatico atteggiamento contro i gesuiti e la Compagnia nel suo insieme, quali traditori della sana dottrina rappresentata dagli indirizzi teologici di Pio X, posizione ben conosciuta attraverso altri fondi dati alla luce dal Poulat. Questo accuratissimo inventario (358-86), come qualunque inventario simile, serve per farvi nuove ricerche piuttosto che per ricavarne tutto il succo, nonostante i minuti ed utilissimi indici dei quotidiani e periodici, dei nomi di persone e di luoghi, delle materie e delle istituzioni, con numerosi riferimenti ai gesuiti in genere. Converrà aspettare che in altri fondi appaiano i documenti perduti, a meno che non siano stati volutamente distrutti.

Il più voluminoso dei tre tomi che ora segnaliamo è interamente dedicato alla vita religiosa romana durante la prima repubblica, quella giacobina, con il significativo sottotitolo «Deboli progressi della filosofia. Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799, a cura di Luigi Fiorani». A lui infatti si deve non soltanto la moderazione dell'iniziale Tavola rotonda su «La società religiosa di fronte alla rivoluzione» (13-64) con la partecipazione di Stella, Menozzi, Giuntella e Boutry, e la coordinazione dei susseguenti contributi di Marina Caffiero, Vittorio De Marco, Claudio Canonici, più i soliti Documenti ed Inventari, ma il lavoro più ampio e complessivo, intitolato «Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)» (65-154).

Siccome si tratta di un periodo di tempo corrispondente alla soppressione della Compagnia di Gesù, sono i singoli ex-gesuiti ad entrare in lizza sui diversi problemi qui trattati. Perciò ci sembra meglio soffermarsi su di loro, magari a mo' di elenco sconnesso e fluttuante.

Un uomo che ha attirato l'attenzione, di recente, per le sue posizioni filosofico-teologiche aperte ed avanzate, quale il Bolgeni, entra invece qui in lotta con quelle del Tamburini sugli eventuali «oscuramenti» delle verità di fede, per passare subito però alle sue ardite affermazioni sull'impossessamento di taluni luoghi sacri da parte dello Stato, che le condurranno più avanti all'inserimento fra i libri proibiti (Stella, pp. 18, 23), o a certi suoi atteggiamenti che provocavano le incertezze di Pio VI sulle sue dottrine (Fiorani, pp. 84, 135), o alla sua opinione moderata riguardo alla liceità del giuramento civico del clero (Canonici, pp. 222, 231-2, 238) in contrasto con il duro atteggiamento negativo del Thjulen (id., p. 239).

Non vi potevano mancare naturalmente la costante difesa dei diritti pontifici da parte dello Zaccaria (Stella, p. 18; Fiorani, pp. 71-4), né il caratteristico antigiansenismo degli ex-gesuiti dal catalano Gustà al messicano Iturriaga (Stella, p. 74), né l'uso del Barruel per sottolineare l'antireligiosità della Rivoluzione in Francia (Fiorani, p. 99), né l'ingenua credulità di alcuni ex-gesuiti verso i prodigi mariani che allora, come in qualunque periodo di crisi religiosa, sorgevano un po' dappertutto (Fiorani, pp. 102-3, e cf. Caffiero, pp. 155-86). Benché in margine al nostro punto focale, non possiamo non segnalare la serietà e l'obiettività di David Armando nell'esporre «"La vertigine nel chiostro", gli scolopi romani nella crisi giacobina» (245-304).

Come al solito, una folta silloge di Documenti e di Inventari chiude questo nuovo importante volume di *Ricerche per la storia religiosa di Roma*.

Roma. M. BATLLORI S.I.

GOLVERS NOEL. *The «Astronomia Europaea» of Ferdinand Verbiest, S.J.* – Nettetal (Steyler Verlag) 1993, 8°, 547 p. (= Monumenta Serica. Monograph Series, XXVIII).

The heroic history of the early Catholic mission in China, as far as Jesuits are concerned, that is apart from the valuable contributions by others like Franciscans and Dominicans, is dominated by three names, giants of the missionary enterprise during all of the seventeenth century: Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell and Ferdinand Verbiest, three scientists who put their science entirely to the service of the missionary effort. Obviously Ferdinand Verbiest built on his predecessors' results; however, one could as well say that Verbiest started out from the ruins left after them, not by their fault. There the story starts which Verbiest tells European readers in his *Astronomia Europaea,* finished in 1679/80 in Peking, brought to Europe in manuscript by the Jesuit Philippe Couplet in December 1681, published in Dillingen 1687, and now edited by Noel Golvers in its Latin text (pp. 339 - 448) with English translation, short introduction (pp. 15 - 48) and meticulous notes and commentary (pp. 133-332), as a volume in the *Monumenta Serica,* of which vol. XXV was a re-edition of a biography of Schall von Bell and vol. XXX will present the proceedings of a conference on Verbiest to which Noel Golvers contributed. In 1988 for the first time Noel Golvers published a book on Verbiest's *Astronomia Europaea: Astronoom van de Keizer. Ferdinand Verbiest en zijn Europese Sterrenkunde* (Leuven) and he plans an edition of letters from and to Verbiest.

The story of the *Astronomia Europaea* begins on Christmas Day 1668 at the residence in Peking where four Jesuits, among them Adam Schall, had been under house arrest. In 1664 their adversaries among the Chinese had obtained their arrest and conviction, even a death sentence which was converted into house arrest. Adam Schall died in August 1666. The other Jesuit missionaries had been relegated to Canton. In the mean time the Tartarian Emperor K'ang-hsi, born 1654, emancipated himself from his Regents. One of his first deeds was to take care of the Chinese calendar which he suspected, rightly, to be in disorder. Only then did he hear about Europeans present in Peking who were astronomers, and called them to an audience. Verbiest fulfilled all the Emperor's wishes. Not only did he make the errors in the calendar manifest and correct them, but he also reorganised the observatory and provided it with new instruments. During four months he went every morning to the palace to teach the Emperor mathematics. He pleased the Emperor with products of his science, like sundials, paintings with perspective, an hydraulic clock, a water-driven musical instruments, even a steam-driven automobile and other inventions. He also had to serve the Emperor with pulleys, water lifting wheels, even cannons. All this is told, described and explained in words and figures in the *Astronomia Europaea*, though not so much the welcome result of all this: the restoration of the Jesuit missionary work when the three Jesuits were released from their house arrest and the other Jesuit missionaries could return to their mission posts. Nevertheless, the book was written to show the importance of science in the Chinese mission and it aimed mostly at two categories of readers: «European *principes*, secular as well as ecclesiastical, whose ... *liberalitas* he appeals to» (p.21) and young Jesuits, candidates for the Chinese mission. Clearly and forcefully Verbiest expressed this purpose of the publication several times, thus: « ... to remind that all those who would ever come to this province as my successors, should . . . direct their minds and their hands constantly to this kind of mathematical discipline» (ch. 12, p. 57 of the original edition); «to encourage . . . those who in the coming years might inherit our province: to uphold with great care, respect, and love the most beautiful Muses of Mathematics since, by their favour, they will gain access more easily to the emperors and the princes, and thus will be able to protect the

Christian Religion» (ch. 13, p. 58). Finally the book rings out in this conclusion: «It is precisely this high opinion they [the Chinese] conceived of our sciences that gives all our missionaries the more than average power to preach the things relative to our Christian Religion with persuasiveness. . . . Christian Religion . . . was first introduced in China through Astronomy, and . . ., after having been banished several times, she was each time . . . successfully restored to her former dignity by Astronomy».

Verbiest and the editor explain their text with the help of illustrations. However, the system used appears to be wrong or else requires a reader more attentive or intelligent than this reviewer. For evidence only this: In his ch. 12 Verbiest refers to figures 1 - 12 whereas the commentary refers to illustrations 12 - 21. It is hard to establish a one-to-one correspondence. Only from fig. 22 onwards do text and illustrations correspond clearly.

The Latin is rendered well apart from a rare slip (p. 181, ref. 14 has *neque* - instead of *nequam*? p. 182 n. 15 has *audiant* instead of *audeat*?) On the other hand, the editor's criticism sometimes seems to go too far. His «sic»s to A. Grelon's Latin (pp. 198, 209) do not seem to be justified. In ch. 9, p. 28 Verbiest writes «et ideo hoc ipso anno 1680». Ref. 28, p. 226 criticizes this as a typographical error because «ideo» belongs to the next sentence, from which however it is separated by the punctuation; but it is in accordance with the custom in those days to place a period after a number without announcing thereby the end of a phrase. On 30 January Verbiest predicted some observations which should occur 3 and 18 February so he boasts that he had predicted them 18 days before. Here the editor is at a loss but it should be clear that Verbiest is right as far as the observations of 18 February are concerned though he is not correct in applying this to the first set of observations. On that occasion Verbiest focused his attention on some planets «which were situated outside the rays of the sun» and therefore observable. The editor finds this «a superfluous and even careless addition, as the planets and the earth are always in the solar rays» (ref. 9 on p. 197). Of course, Verbiest wishes to say, as every astronomer will understand, that the planets, seen from the Earth, are outside those solar rays which would make the sky above us too clear for observation of the planets. The editor's explanation of parallax (ref. 31 on p. 220) is correct but seems to miss the point which Verbiest here makes about the difficulty of calculating the positions of the Moon. The difficulty caused by parallax is here mostly that the position of the Moon has first to be calculated for an imagined observer at the Earth's centre and subsequently for a real observer at the surface of the Earth; parallax then notably changes the position of the Moon when it is near the horizon.

However, a reviewer who is not an expert in Chinese matters, can only admire the wealth of exact information accompanying Verbiest's text in the references.

København. A. ZIGGELAAR S.J.

GEOFFREY HOLT, S.J. *The English Jesuits in the Age of Reason.* – London (Burns and Oates) 1993, 8°, x-195 p.

Fr. Geoffrey Holt is well-known in recusant history circles for his authoritative source-books published by the Catholic Record Society and scholarly articles published in *Archivum Historicum ..., Recusant History* and elsewhere. He has made a special study of the English Jesuits in the 18th century so that the present work may be taken to enjoy a rare authenticity and freedom from error. The prose is terse but interspersed with many quotations, some at length, so that one may recapture the atmosphere of the local time and scene. Some of the comments thus quoted are remarkably candid so that while the author

is guarded in his own judgments one has no sense of «cover-up» in the opinions expressed by the writers of the time in their intimate letters to friends and colleagues.

The present volume takes up some of the information contained in what has already been published, but adds much more culled for the most part, though by no means exclusively, from the records of the British Province of the Society of Jesus and from photocopies and transcripts to be found there taken from documents in various public archives at home and abroad. The author has taken a special interest in the financial documents in his archival charge. This appears notably in chapters 2,4,11 and 12 which describe life in general for the English Jesuits at this time, the income deriving from a pension from Bavaria and a vineyard in Rome, and the management and sources of bursaries for students at St Omers. Chapter 12 - «Financial Matters» - gives an informative summary of the events leading up to and following the La Valette affair which threatened to bring the Province to its knees even before the coup de grace provided by the Suppression.

The book is essentially a collection of essays on a number of separate themes but one may discern a historical continuity running throughout. Perhaps the most valuable chapters are those which deal with aspects of Jesuit life not much touched on elsewhere or not widely known: the two chaplaincies at Sawston Hall and Bury's Hall; Jesuits, especially scholastics, accompanying young charges on the Grand Tour; students at St Omers coming from America; the relations between the Jesuits and the Jacobite royals in exile, especially in Rome. Accompanied by ample quotation, these give us direct contact with themes and persons. The most dramatic incident described, perhaps, is the disastrous fire at St Omers which destroyed most of the college in 1725. From this and the rest of the book one is left with an extraordinary impression of the resilience of the Jesuits and their determination not to be overwhelmed by any odds or opposition whether natural or human. This makes the last two chapters dealing with the run-up to the Suppression in 1773 all the more poignant. They do not add anything much to our general knowledge of the scene but they do reflect the incredible optimism of the English Jesuits. Which was shared by others, that somehow the blow which threatened the whole Society would by Providence be averted. It was not, but the esprit de corps of those remaining made it almost inevitable that the former Province would continue as an association under another name until such time as the Jesuits in England could be fully restored. This for special local reasons did not happen for another fifteen years after the general restoration of 1814. Our author dealt with this interim period in *Strickland and the Suppressed Jesuits* (1988). Meanwhile we have here a picture of the Society working in England in times of diminishing persecution and with every prospect of expansion, in spite of setbacks, until the Brief *Dominus ac Redemptor* fell on it like an axe.

This is a slim volume for so large a subject but closely packed with basic facts and information. It is excellently referenced throughout so that it could indicate for future scholars possible sources for further work and research. The limits of the sources used and gaps in continuity are also made clear so that students will hardly be tempted to go over the same ground looking for what is not there. The book includes a list of sources and four illustrations as well as an index.

London. F. EDWARDS S.I.

IRENA KADULSKA. *La comédie dans le théâtre polonais des jésuites au XVIIIe siècle.* – Wrocław-Warszawa-Kraków, (Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich) 1993, 248 p., 27 illustr.

Ce livre sur la comédie des jésuites au XVIIIe siècle continue la meilleure tradition de recherche sur les pièces de théâtre et sur le théâtre des jésuites en Pologne. Il existait déjà des monographies sur ce théâtre au XVIe siècle (Jan Poplatek, 1957) et au XVIIe siècle (Jan Okoń, 1970; cf. AHSI 41, [1972] 305 s.). Irena Kadulska a déjà publié, en 1974, un livre sur la tragédie et les genres littéraires dramatiques (?) au XVIIIe siècle (AHSI 45 [1976] 196-199). Cette monographie sur la comédie décrit l'évolution de ce genre littéraire et le situe par rapport à l'Aufklärung. La suppression de la Compagnie en 1773 constitue la date finale quasi naturelle de sa période de recherche. L'auteur utilise les pièces publiées, les manuscrits, les répertoires de théâtre, les intermèdes et les récitations satiriques conservés dans les divers genres.

Il importe de souligner que les textes des comédies proviennent des fonds des publications anciennes qui se trouvent dans les bibliothèques du pays. L'auteur analyse aussi les pièces de théâtre, les manuels de poétique et les illustrations qui se trouvent dans l'*Archivum Romanum Societatis Jesu* et dans le *Fondo Gesuitico* de la bibliothèque nationale de Rome.

La première partie de la monographie présente le processus d'éducation, en particulier les genres dramatiques enseignés dans les écoles des jésuites en Europe. Elle s'appuie sur les manuels latins de poétique des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Ces manuels ont été utilisés dans le système international d'éducation dans les écoles jésuites. Le savoir qui y est contenu constitue un patrimoine intellectuel de l'Europe d'alors.

La seconde partie analyse les différents genres de la comédie des jésuites du XVIIIe siècle dans leur ordre hiérarchique et évolutif. Il s'agit des récitations «cosmiques» et des intermèdes évolutifs, des comédies de carnaval et des comédies d'écoles, des comédies d'actualité et des mascarades (?) de François Bohomolec. L'auteur se réfère constamment à des comédies didactiques traditionnellement montées dans le théâtre des écoles jésuites. Les meilleures comédies de Bohomolec sont celles qui s'inspirent de la comédie classique. Les modifications et adaptations de celles-ci à l'actualité polonaise témoignent du changement de la convention universelle des comédies des jésuites et laissent apparaître les traits caractéristiques de la vie quotidienne en Pologne.

La description de l'actualité du pays et la similitude du monde fictif des comédies et de la vie réelle de ce temps constituent l'élément essentiel de l'évolution idéologique et artistique de la comédie jésuite du XVIIIe siècle.

Bien que la dissertation de I. Kadulska présente aussi la salle de théâtre et la scène, elle se concentre avant tout sur l'évolution de la conception de l'art dramatique, sur le jeu des acteurs et sur la relation entre la parole, le geste et le costume. Cette présentation se fonde surtout sur les manuels de rhétorique et tout particulièrement sur un manuel illustré — unique en son genre — du jeu des acteurs fait par un jésuite de Bavière, François Lang (*Dissertatio de actione scaenica*, München, 1727).

Les manuels et les *didascalia* témoignent du processus d'éloignement du théâtre de son modèle rhétorique, encore que ce ne soit pas là une règle générale. Le public polonais appréciait la rhétorique et les récitations pathétiques: cela lui donnait le sentiment de participer à l'action de la pièce de théâtre.

Un chapitre consacré au public dévoile et souligne la multiplicité des relations du théâtre des jésuites avec les spectateurs. Les jésuites ont réussi à créer, aussi bien chez leurs élèves que dans le public en général, une sorte de culte du théâtre. Grâce à cela le théâtre du XVIIIe siècle a pu populariser les règles et les exemples de la dramaturgie mo-

derne. Le public théâtral a gardé son intérêt pour le théâtre, en dépit de la suppression de la Compagnie de Jésus.

Du point de vue sociologique, le livre montre que les jésuites ont gardé des relations avec des milieux sociaux différents.

L'analyse des pièces dramatiques fait voir les liens entre la littérature, le théâtre et l'école, tout en démontrant que le théâtre a fonctionné sur les plans simultanés de l'éducation, de l'art, des moeurs et des attitudes religieuses.

Le livre de I. Kadulska présente une symbiose complexe du cosmopolitisme des jésuites avec l'enracinement de l'ordre dans la tradition culturelle, littéraire et théâtrale de la Pologne.

Rome W. GRAMATOWSKI S.I.

Pierre-J. DE CLORIVIÈRE, Adélaïde DE CICÉ, *Correspondance 1787-1804,* présentée par Marie-Louise BARTHÉLEMY. Préface de Gervais DUMEIGE, S.J. Introduction de Jean DE VIGUERIE. – Paris (Beauchesne) 1993, 8°, 288 p.

L'ouvrage de Marie-Louise Barthélemy est une édition critique de la correspondance (200 lettres environ) échangée entre Pierre-Joseph de Clorivière, Jésuite, fondateur de la Société des Filles du Coeur de Marie et Adélaïde de Cicé, co-fondatrice. Cette correspondance couvre la période de 1787 à 1804. Pour la Société, cette période est un temps d'intuition, de préparation, de fondation et d'organisation, pour la France, c'est l'époque des grands bouleversements politiques et sociaux.

Cet ouvrage est bien construit. L'auteur définit, avec précision, dans un avant-propos (pp. 11-14), la méthode critique suivie. Une préface de Gervais Dumeige (p. 7-10) dégage les grands traits de la direction spirituelle de Clorivière à l'égard d'Adélaïde de Cicé. L'introduction - de très grande qualité - de Jean de Viguerie (pp.19-34) permet de situer cette correspondance dans le contexte historique et d'en faire ressortir l'intérêt en raison même de ce contexte. Des repères biographiques, des brouillons de lettres d'Adélaïde ainsi que des index de noms et de lieux viennent enrichir l'ensemble.

Cette correspondance est avant tout le témoin privilégié d'une direction spirituelle exigeante, toujours empreinte d'une grande finesse et dont la largeur de vue reflète bien l'esprit des Exercices dont Clorivière est pénétré. Elle permet aussi de comprendre ce qu'a été la vie quotidienne d'un prêtre réfractaire, qui doit se cacher mais qui n'est jamais réduit à l'inaction. Elle permet de mesurer l'audace apostolique de Clorivière, «prédicateur des temps difficiles» (J. de Viguerie, p. 22) qui ne se laisse jamais dominer par les événements mais, avec liberté, cherche des moyens nouveaux pour annoncer l'Evangile. Ses lettres ne sont jamais une chronique ni une nomenclature. S'il parle de ces circonstances dramatiques c'est pour en juger selon l'Esprit de Dieu. Ce regard très lucide sur ce que l'événement suggère du dessein de Dieu ne cessera de s'approfondir et se retrouvera dans son Commentaire de l'Apocalypse. A cet égard, il aurait été intéressant de voir comment, sur ce fonds événementiel confronté à l'Écriture, Clorivière pense le rapport Église-État et se montre capable d'innover et de s'éloigner des modèles en fondant des sociétés originales.

Cette correspondance permet de saisir la lente élaboration et la mise en oeuvre de cette société religieuse (la Société des Filles du Coeur de Marie dont il est essentiellement question ici) d'un genre nouveau dont Clorivière et Adelaïde de Cicé ont eu l'intuition, en pleine tourmente révolutionnaire. Pour reprendre l'excellente expression de J. de Viguerie, elle est le «témoin de la simplicité des commencements» (p. 21).

L'introduction historique très consistante explique sans doute pourquoi l'apparat critique reste quelquefois succinct. La lecture du texte est parfois rendue difficile par les annotations critiques qui s'y trouvent au lieu d'être hors texte. Il serait utile que les références aux sources soient plus précises et systématiques. Des écrits de Clorivière, contemporains, antérieurs ou postérieurs pourraient être utilement cités car certains thèmes sont présents dans d'autres ouvrages et y sont développés. Il serait précisément intéressant de repérer leur origine et leur postérité dans l'oeuvre même. Les *Notes intimes* (Paris, 1935), la correspondance à Fleury, les *Lettres circulaires*, et autres documents d'archives pouvaient fournir un background intéressant à cette correspondance, d'autant que certains passages sont très proches de l'un ou l'autre de ces textes. Ce sont des pistes de recherches ouvertes.

Des personnages qui ont eu un rôle important pendant la Révolution ou après mériteraient d'être davantage présentés (ex. Virginio, Barruel, les Pères de la Foi ...), surtout lorsqu'ils ont fait l'objet d'études.

La mise en oeuvre de la Société à laquelle on assiste aurait besoin d'explication tant sur le plan de l'organisation que des contingences qui ont permis cette mise en oeuvre. En particulier des documents-clés (*Sommaire, Mémoire aux Evêques* ...) auraient pu être signalés et expliqués succinctement.

Malgré ces lacunes dues, sans doute, au souci de privilégier le texte, cet ouvrage est imposant et constitue un texte agréable à lire. Il est un instrument précieux pour mieux connaître la vie de l'Église de France dans ces années-là et situer la place de Clorivière dans l'histoire de la spiritualité. Nous pouvons nous réjouir du fait que ce travail aura une suite puisque le reste de la correspondance est à paraître prochainement et sera une excellente contribution à une meilleure connaissance de Clorivière.

Paris. CH. REYNIER

Recherches autour de Pierre de Clorivière. Actes du colloque public des 18 et 19 octobre 1991. – Paris (éd. S.I.P.S., pro manuscripto) 1993, 8°, 263 p.

Ce colloque aborde la pensée et l'oeuvre de Pierre de Clorivière sous des aspects divers. Il privilégie plutôt la multiplicité des thèmes sans dégager de perspective vraiment neuve comme ce fut le cas du colloque de 1985, intitulé «Un fondateur dans la tourmente révolutionnaire. Pierre de Clorivière (1735-1820)». S'il n'y a pas de problématique d'ensemble, il n'en demeure pas moins que, pour des raisons de clarté, les conférences ont été regroupées en des parties qui ne sont pas toujours adéquates. Le point de départ traite de «la formation» de Pierre de Clorivière. On passe, dans un deuxième temps, à un point de vue thématique, «l'oralité». Viennent ensuite une série de six conférences consacrées à «la vie en Révolution». Cette section s'intéresse essentiellement aux vues politiques de Clorivière. Quant à la dernière section intitulée «doctrine», elle se limite à deux aspects d'ordre spirituel: la dévotion au Coeur de Jésus et le sacerdoce.

La formation:

Deux conférences sont placées sous ce titre. La première est celle de Michel Leutellier, «La vie ecclésiale à Saint-Malo en 1735» (pp. 7-30). Cet exposé fait revivre de manière alerte l'ambiance de Saint-Malo au moment de la naissance de Pierre de Clorivière. Cependant tout en reconnaissant l'importance du milieu dans la vie d'un homme, plus particulièrement à cette époque, il est à noter que Clorivière quitte Saint-Malo et la Bretagne, très jeune.

La seconde conférence est celle de Pierre Vallin, «Formation et vie intellectuelle dans la Compagnie de Jésus au milieu du XVIII e siècle» (pp. 31-53), sujet jusqu'ici peu étudié, si ce n'est sous forme fragmentaire et partielle. L'auteur tente de dégager quelques axes principaux et s'interroge en premier lieu sur les répercussions de la suppression de la Compagnie sur la formation des jeunes Jésuites. En deuxième lieu, il examine des ouvrages de Jésuites, condamnés par le magistère et que Pierre de Clorivière était susceptible de connaître, au cours de sa formation théologique. Enfin, pour tenter de saisir les évolutions culturelles de la Compagnie, l'auteur retient trois actes des Généraux qui mettent l'accent sur trois problèmes principaux: le rapport à la culture classique, sciences et philosophie, morale et moeurs. Grâce à ces différents sondages, l'auteur peut constater que l'ouvrage de Clorivière, *Le modèle des pasteurs. Vie de Monsieur de Sernin* (1779), se fait l'écho de ces ouvertures et de ces déplacements culturels signifiés à travers les différentes oeuvres analysées.

L'oralité:

La première des deux conférences consacrée à ce sujet est celle de François Morlot, «La parole chez Pierre de Clorivière. Notes sur son bégaiement» (pp. 57-84). Sans minimiser le thème du bégaiement, celui-ci apparaît comme relativement secondaire si, selon la visée de l'auteur, il s'agit de chercher la personnalité profonde de Clorivière, à moins de vouloir se livrer à une étude psychanalytique rigoureuse, ce que l'auteur n'entend pas faire.

La seconde conférence, celle de Jean-Claude Sagne, intitulée «La symbolique de la nourriture chez le Père de Clorivière. Lettres de prison à Mlle Adélaïde de Cicé (mai 1804-octobre 1808)» (pp. 85-95) concerne un sujet très délimité: le thème alimentaire à travers un repérage et une analyse rigoureuse de textes non moins précis et circonscrits dans l'espace et le temps: les lettres de prison.

La vie en Révolution:

La première des six conférences est celle de Olivier Theon «Clorivière et les martyrs de la Terreur» (pp. 99-108). L'auteur présente sous forme de notice les principales figures des premiers membres des deux Sociétés, victimes de la Révolution.

Claude Langlois, «Clorivière et la Révolution: apocalypse ou apologétique?» (pp. 109-130) s'interroge sur le rapport du commentaire de l'Apocalypse dans sa partie historique, tel qu'il est présenté par Clorivière, et les événements de la Révolution. L'exposé de C. Langlois met bien en valeur l'originalité des vues de Clorivière. Nous ne pouvons que nous réjouir du fait que l'auteur envisage de poursuivre ce dossier (p. 130, n. 75).

L'intervention de Louis de Vaucelles, «Les vues politiques de Pierre de Clorivière pour l'après-Révolution» (pp. 131-136) ne manque pas d'intérêt pour tenter de définir le rapport raison-politique-religion chez Clorivière, à partir de son commentaire de l'Apocalypse. Ses conceptions politiques reposent sur l'harmonie entre Église et État dans la mesure où cette harmonie conduit à l'affermissement de la religion, avec un changement dans le sixième âge où le peuple chrétien doit se préparer à affronter les épreuves des derniers temps.

Jean Seguy, «De la primitive Église aux temps de la fin: les Sociétés comme utopie» (pp. 137-159). La question que pose l'auteur est celle-ci: «en quoi les caractéristiques extérieures des Sociétés fondées par Clorivière et la tension eschatologico-apocalyptique qui en sous tend la conception peuvent-elles s'interpréter comme utopie?» (p. 137). L'auteur trouve un premier élément de réponse positive dans le fait que les Sociétés introduisent de la nouveauté dans l'histoire de la vie religieuse — même si c'est là une caractéristique de tout ordre religieux. Pour Clorivière, il s'agit de concevoir une vie religieuse

dans une conjoncture inédite, celle de la Révolution. Un autre élément lui permet de définir les Sociétés comme utopie: la référence archétypale. Le binôme Église naissante/ Église des derniers temps a une importance considérable chez Clorivière. Les Sociétés apparaissent comme revêtues d'une «mission eschatologique» (p. 144).

La doctrine:

Cette dernière partie se subdivise en deux conférences. La première, celle de Monique Touvet, «Sources et expression de la dévotion au Coeur de Jésus chez le Père de Clorivière» (pp. 163-197) situe la dévotion au Coeur de Jésus dans l'histoire de la spiritualité française et dans celle de la Compagnie, et souligne avec vigueur que loin d'être une «doctrine», c'est avant tout une expérience qui sera thématisée au cours de la vie de Clorivière. L'auteur montre que la source de la dévotion au Coeur de Jésus est le Coeur de Marie. Cette approche, intéressante et nouvelle, mériterait d'être davantage fondée sur les textes.

Yves Gerard, «Vues de Pierre de Clorivière sur le ministère sacerdotal» (pp. 198-208). A partir de trois écrits de Clorivière, deux lettres Limoëlan (2 avril 1810, 20 octobre 1813) et *Le modèle des pasteurs,* l'auteur n'y cherche pas une théorie ou un traité sur le sacerdoce mais tente de dégager les caractéristiques et la théologie de ce dernier ainsi que des interrogations (sacerdoce trop exclusivement presbytéral, flottement quant aux fonctions des prêtres ...).

Ces actes s'achèvent par un appendice (pp. 209-257) qui présente des documents d'archives et des ouvrages concernant Clorivière. On peut regretter le mélange d'articles ou de livres de vulgarisation avec des ouvrages scientifiques, sans que cela ne soit signalé.

Les travaux de ce colloque traduisent la richesse de l'oeuvre et l'influence de Pierre de Clorivière. Ils ne peuvent que stimuler les recherches dans ce domaine et donner le goût de lire les textes de Clorivière, d'autant que certaines conférences ouvrent des pistes prometteuses.

Paris. CH. REYNIER.

LUCIANO MALUSA. *Neotomismo e intransigentismo cattolico.* – Milano (Istituto di Propaganda Libraria) 1989, 8°, 487 p.

Al primo volume che abbiamo già recensito (AHSI 1987, 320-322) l'A. ne ha fatto seguire con lo stesso titolo un secondo, in cui offre la documentazione, e cioè l'edizione di due scritti inediti del Cornoldi: l'Autobiografia e gli scritti attinenti alla controversia con A. Secchi, corredati ciascuno di una introduzione e note; e inoltre la bibliografia degli scritti editi e inediti di Cornoldi, e la bibliografia su Cornoldi. Il volume si apre con una riflessione per un bilancio del neotomismo tra Ottocento e Novecento e dunque del primo neotomismo che antecede in Italia e segue alla *Aeterni Patris*, fino alla «crisi modernista».

L'A. esplicita e ribadisce la tesi che era andato pazientemente svolgendo nel primo volume. Il neotomismo del Cornoldi non può ridursi al tentativo di riforma dell'insegnamento della filosofia e teologia nei Seminari per la formazione del clero, né a un piano per risolvere una situazione di emergenza della Chiesa in generale o del Papato in particolare. Esso è la dottrina cui appella e con cui si giustifica un progetto di restaurazione *in primis* del retto ordine, teorico e pratico, violato dal liberalismo e dalla modernità nel-

l'ambito non solo della fede, ma anche della razionalità filosofica e politica; e dunque la fonte dei principi di unità teorica e pratica del mondo cattolico sotto l'autorità papale al di fuori ormai della scelta di regimi monarchici e conservatori. La ricerca sul neotomismo va dunque collegata e inquadrata nel più ampio campo dell'intransigentismo cattolico, o progetto antimoderno di restaurazione cattolica.

Quello di Cornoldi non è certo il neotomismo seguente di Maréchal etc. o di Gilson e Maritain e nemmeno quello del contemporaneo Mercier. Ma non è solo il neotomismo italiano. L'enciclica *Aeterni Patris* lo assume, anche se con sfumature meno drastiche, e soprattutto Leone XIII lo attua con prudenza, distinguendo tra *tesi* o fermezza sui principi e *ipotesi* o malleabilità provvisoria nell'applicazione, così come accadde allo stesso intransigentismo cattolico italiano, che si alleò con i liberali contro i socialisti, ma mai accettò i principi liberali né in teoria né in pratica.

Nel frattempo sono comparse recensioni che non accettano la tesi dell'A. e cioè quel nesso tra neotomismo e intransigentismo. Ma questi avversari non prendono in considerazione due punti essenziali della ricerca di Malusa. La prima: nella Chiesa e nella Compagnia di Gesù stessa, prima dell'introduzione del neotomismo era ammessa la discussione libera di dottrine filosofiche; prova ne è l'insegnamento della filosofia al Collegio Romano (Università Gregoriana) di Tongiorgi, Palmieri e, per quanto riguarda la fisica, di A. Secchi. La condanna di Rosmini *Post obitum* prova l'intervento dell'autorità ecclesiastica in un ambito prima libero per la stessa autorità. Lo stesso sorgere di una «filosofia cristiana» e di una «sociologia cristiana» provano l'estendersi dell'ambito di intervento dell'autorità ecclesiastica, che priva la cultura e il mondo cattolico di un'autonomia preesistente pacificamente, in nome di una esigenza nuova di unità dei cattolici. La seconda: il punto in questione nell'intera faccenda è il modo con cui si è posta e affrontata la questione del rapporto tra Chiesa e modernità da parte del neotomismo, una questione che neppure oggi è positivamente o felicemente risolta. Ed è su questi due punti che si deve riflettere se non si vuole divergere dall'A. Certo il Curci ad es. non fu intransigente circa il mantenimento del potere temporale dei Papi sull'ex Stato pontificio; ma neppure il Cornoldi alla stessa stregua è da giudicarsi intransigente, poiché rivendicava al suo neotomismo la patente di filosofia «italiana» contro lo straniero! Le scelte di fatto di questo o quel neotomista su questo o quel particolare variano, e variano anche nel significato; ma queste diversità rientrano nella «ipotesi» e non nella «tesi», e nei problemi di una unità del mondo cattolico teorica e pratica sotto l'autorità papale contro piuttosto che a fronte del mondo moderno, estesa ad ambiti prima lasciati liberi alle divergenze o discussioni pacifiche e alle iniziative di vari gruppi e movimenti.

Gallarate, Aloisianum. G. PIROLA S.I.

ROMAN BLEISTEIN. *Der verstummte Prophet.* – Frankfurt a. M. (Verlag Josef Knecht) 1993, 8°, 448 p.

Di questo «profeta ammutolito» l'autore ci fornisce un quadro sobrio e scevro da ogni tentativo di mitizzazione. Al contrario, egli sostiene la necessità di togliere il personaggio Rupert Mayer dal «paradiso della devozione», per avvicinarlo alla vita quotidiana degli uomini. Questa scelta metodologica rifugge il panegirico e l'enfatica esaltazione dell'azione della Chiesa nella Germania del Terzo Reich, della quale si era resa responsabile la storiografia cattolica dell'immediato secondo dopoguerra, e prosegue il cammino intrapreso dai grandi storici cattolici tedeschi degli ultimi trent'anni, primo fra tutti il

compianto p. Ludwig Volk SI, i quali avevano corretto l'errata impostazione iniziale, e con un serio lavoro di documentazione e sintesi storica, contrastato le correnti che avevano fatto della critica aprioristica e malevola della Chiesa la propria ragion d'essere, come appare, ad esempio, nel dramma di Rolf Hochhuth «Der Stellvertreter» (Berlin 1963).

Sullo sfondo dell'infanzia di padre Mayer, trascorsa nell'ambiente prevalentemente protestante della natia Stoccarda, e della sua crescita spirituale fino all'ordinazione sacerdotale e all'entrata nella Compagnia di Gesù (pp. 13ss), viene tratteggiata la difficile situazione del cattolicesimo tedesco negli anni del *Kulturkampf* (pp. 41ss).

L'arrivo a Monaco, nel 1912, per svolgere la missione di pastore degli immigrati, fu la svolta della sua vita. (pp. 67ss). Una città difficile, la Monaco degli inizi del secolo, che a causa dell'industrializzazione e dell'inurbamento selvaggio di grandi masse rurali, aveva perduto i suoi caratteri di cattolicità cadendo nei tentacoli del marxismo ateo organizzato politicamente nel partito socialdemocratico (S.P.D.) e culturalmente in numerosi circoli di liberi pensatori. Il metodo pastorale di p. Mayer consisteva nel contatto personale con i fedeli, lo studio delle ideologie anticristiane e la disputa con i loro rappresentanti nel corso di assemblee pubbliche, nonché la collaborazione di persone di fiducia nell'azione di apostolato e volontariato sui posti di lavoro e nelle associazioni. Non mancavano l'aiuto materiale per i più bisognosi e l'azione sacramentale, con una particolare cura del sacramento della penitenza, e la predicazione.

La sua partecipazione alla prima guerra mondiale quale cappellano militare diventa occasione per evidenziare i motivi-guida della sua vita, l'incrollabile fede in Dio e la donazione totale di sé in favore del prossimo sofferente. Scrive l'A.: «Con un'irremovibile fede nel Dio che conduce l'uomo, e nella Sua provvidenza ed amore che vegliano su di lui, P. Mayer riuscì a risolvere le domande sul suo destino personale». L'autore si domanda «se questa sia una risposta soddisfacente e intellettualmente difendibile per tutti coloro che vengono colpiti e vinti dalla guerra». Osservando altre storie di fede meno positive nel loro svolgersi, c'è da dubitarne, egli aggiunge, ed afferma: «Il bisogno non insegna sempre a pregare - e per molti soldati non fu possibile scoprire Dio nelle trincee o durante il fuoco di sbarramento. Nella migliore delle ipotesi scoprivano un Dio silenzioso e nascosto» (p. 107).

Compito dei profeti è tuttavia quello di far partecipi gli uomini delle grazie speciali loro concesse e attraverso di esse guidarli a Dio. L'arma vincente di p. Mayer fu quella di vivere, senza compromessi di sorta, ciò che diceva. Il 27 dicembre 1917, un mese dopo aver subito l'amputazione della gamba destra, in conseguenza di una ferita riportata sul fronte rumeno, scriveva ai genitori: «Se non avessi provato la sofferenza per la mutilazione, la guerra per me non sarebbe diventata ciò che mi aspettavo da essa, un mezzo per avvicinarmi a Dio» (lettera in Archiv Rupert Mayer). Tra i soldati della sua divisione lasciò un ricordo indelebile. Afferma l'A.: «Proprio gli uomini semplici avevano conosciuto in lui un sacerdote che era tutto per i soldati sofferenti e disperati, e che in parole che arrivavano fino al cuore sapeva rinfrancarli ed incoraggiarli» (p. 99). Tornato in patria, questo sacerdote duramente provato dalla guerra predicò conversione e riconciliazione. Soltanto l'inesauribile fonte di grazia della fede, affermava, avrebbe fatto rinascere la Germania; in caso contrario sarebbe stato il tramonto. Così egli diventò, nella Monaco del primo dopoguerra, l'antipolo della campagna revanscista guidata dai nazionalsocialisti.

La montante persecuzione anticattolica del regime nazista gli offrì una nuova occasione per far risaltare il proprio carisma di guida (pp. 183ss.). Pur assicurando la fedeltà e l'obbedienza proprie e del popolo cattolico al governo legale e all'autorità costituita, egli combatté con durezza il tentativo di espellere la Chiesa cattolica dalla società tedesca. Non lo fermarono una prima denuncia, archiviata per mancanza di elementi rilevanti dal punto di vista penale, una diffida giudiziaria, un divieto di discorso, ed infine, anticamera

dell'arresto, un divieto di predica in ambito ecclesiale. Il suo linguaggio, al contrario, divenne sempre più duro. Confortato dall'aperto consenso dei fedeli, egli denunciò il tentativo di minare il cattolicesimo per mezzo di un ibrido e falso cristianesimo che univa le confessioni in nome dell'unità del popolo tedesco e che finiva per trasformarsi in un nuovo paganesimo che distruggeva la religione. Denunciò la letteratura e la stampa nazionalsocialiste, impegnate in una pesante diffamazione della Chiesa e della religione, protestò per le consultazioni scolastiche truffaldine attraverso le quali era stata distrutta la scuola confessionale cattolica.

P. Mayer non tacque neppure dopo l'arresto, avvenuto il 5 giugno 1937, persuaso che il popolo dovesse vedere che il sacerdote non aveva timore, e che sul pulpito ci fosse bisogno della lingua dell'uomo libero. Anziché una dichiarazione di sottomissione, che gli avrebbe permesso di riacquistare la libertà, scrisse il 9 giugno: «Dichiaro che in caso di scarcerazione, per motivazioni di principio, continuerò a predicare come ho fatto fino ad ora, sia nelle chiese di Monaco che nel resto della Baviera, nonostante il divieto di predica emesso nei miei confronti. Dichiaro soprattutto che anche in futuro difenderò la Chiesa da qualsiasi attacco con decisione, franchezza e forza, ma senza polemiche personali. Predicherò anche in futuro nel modo che mi è abituale, anche se le autorità statali, la Polizia e i tribunali dovessero valutare la mia attività di predicazione come azione punibile penalmente e come abuso di pulpito» (p. 211).

Con l'ausilio di ampie citazioni da prediche, rapporti di polizia, organi di stampa ed atti processuali - di alcuni dei quali l'appendice di questo lavoro riporta il testo integrale - la narrazione privilegia la cronaca dei fatti rispetto al commento, così da far emergere le virtù di p. Mayer, prime fra tutte l'ardente fede nella Chiesa e il coraggio nella difesa dei suoi diritti vitali. Notiamo tuttavia - ed è l'unica riserva che esprimiamo su questo lavoro - la mancanza di una visione d'insieme che delinei, sullo sfondo della vicenda personale di p. Mayer, il quadro della lotta della Chiesa contro il regime nazionalsocialista. La trattazione della questione del cosiddetto «cattolicesimo politico», non è per nulla esauriente. È quindi del tutto insufficiente affermare, a proposito della predica tenuta dal cardinal Faulhaber il 4 luglio 1937 in difesa di p. Mayer, che essa rappresentò «una pietra miliare nella lotta ecclesiale», poiché l'arcivescovo «aveva posto con chiarezza i confini tra Stato e Chiesa» (pp. 220ss). In verità non vi fu quasi predica, lettera pastorale o protesta diplomatica della Santa Sede in cui non venisse respinta la pretesa di totalità dello Stato sulla vita dell'uomo. Attaccando la Chiesa sul piano del «cattolicesimo politico», il regime ammetteva esplicitamente il ruolo di opposizione della Chiesa stessa al progetto di attuazione della propria visione del mondo, poiché essa si inseriva in un ambito, quello dell'educazione del cittadino ad un «ideale», che la Weltanschauung di Stato reclamava esclusivamente per sé. In questo senso il processo che p. Mayer subì di fronte al tribunale Speciale di Monaco il 22 e 23 luglio 1937 può essere considerato un processo all'intera Chiesa cattolica tedesca. Nella sua requisitoria, il pubblico ministero, dr. Grosser, affermò che mèta dello Stato era l'eliminazione dalla gioventù di ogni traccia di religiosità di stampo cristiano, perché considerata un disturbo della collettività popolare, così come era esplicita volontà dello Stato la trasformazione delle scuole in senso comunitario e nazionalsocialista, nonché la gestione della stampa quale strumento educativo del popolo (pp. 232ss).

Con il processo ebbe inizio il calvario di p. Mayer. La prigione non lo preoccupava, ritenendola per il popolo cattolico e per l'apologia della fede, «più utile di mille conferenze». Dopo il secondo arresto, motivato con la non ottemperanza di un divieto di predica, e l'espiazione della pena detentiva inflittagli dal tribunale, egli dovette portare la croce del silenzio in obbedienza ai propri superiori, i quali decisero di non opporsi ad un nuovo divieto di predica emesso dalla Gestapo. L'A. non prende posizione a proposito del dilemma tra carisma e ufficio, tra profezia ed istituzione, ma acutamente osserva che esiste un contrasto, irrisolvibile a priori,

tra la tensione al martirio del singolo e la necessità, da parte dei superiori, di frenare questo impulso personale in nome del bene collettivo (p. 354).

Arrestato nuovamente nel novembre del 1939, p. Mayer venne tradotto nel campo di concentramento di Sachsenhausen-Oranienburg, nei pressi di Berlino. Il peggioramento delle sue condizioni di salute, e la necessità di non creare un martire nel corso della guerra, costrinsero la Gestapo a trovare un luogo di prigionia più adatto al suo fisico debilitato. Egli venne così esiliato nel monastero benedettino di Ettal, nei pressi di Garmisch-Partenkirchen (Baviera meridionale), dove egli «dovette tacere per quattro anni e mezzo, sebbene la sua parola contro la guerra e l'ingiustizia fosse attesa con ansia da molti» (p. 356).

Durante l'esilio di Ettal p. Mayer si considerò un «morto vivente»; tuttavia l'espressione di «profeta ammutolito», va intesa a dovere. Come per Cristo, infatti, l'apostolato della parola di p. Mayer si trasformò in offerta di se stesso quale vittima per la sua Patria e per la Chiesa, un sacrificio più fecondo di salvezza che non le parole, seppure divinamente ispirate, di quando era libero di diffondere la parola di Dio.

Gazzaniga (Bergamo). G. VILLA

Jean Daniélou, Carnets spirituels. Préface du Père CARRÉ, O. P. Avant-propos de Xavier TILLIETTE, S.J. Texte préparé et annoté par Marie-Josèphe RONDEAU. – Paris (Les Éditions du Cerf) 1993, 8°, 408 p.

Le long intervalle, presque vingt ans, rempli de déboires et d'atermoiements, qui s'est écoulé entre la découverte des carnets de retraite du Père Daniélou et leur publication, aura eu du moins l'avantage de décanter les réactions passionelles que la vie et la mort de l'ardent cardinal avaient suscitées. Pour beaucoup, pour la plupart, même parmi ceux qui l'ont bien connu, ces pages seront une révélation, il ne soupçonnaient pas la profondeur spirituelle où l'apôtre infatigable enracinait son existence. Il est vrai aussi que les siens ne l'ont pas reçu, ou l'ont méconnu, qu'il a suscité plus d'ironie et de jalousie que d'amitié. D'aucune l'ont jugé superficiel, inconsistant, vibrionnant, avide d'honneurs et de succès ... parce qu'il était en effet d'une intelligence rapide, multiforme, qu'il était un «divin impatient» et qu'il courait tous azimuts, sans faire acception de personne, à la recherche de la brebis égarée et en quête du bien à faire. Les *Carnets* posthumes infligent un éclatant démenti à ses détracteurs, car Dieu est fidèle et il n'abandonne jamais une âme qui s'est confiée totalement à lui. Leur témoignage, rescapé de tant d'infortunes, est là désormais pour confondre les mensonges et les calomnies. Il va sans dire que les éditeurs, dont le signataire de ces lignes, ne nourrissent aucun esprit de revanche. Mais la Compagnie française a un devoir de réparation envers le Père Daniélou; là où des jésuites ont gravement failli, il est urgent que d'autres jésuites se lèvent et proclament la vérité. Les *Carnets spirituels* viennent tard, mais toujours opportunément pour servir une mémoire.

Echelonnés sur une vingtaine d'années. surtout pendant le temps de la formation et quelque peu au-delà, les *Carnets* comprennent essentiellement des notes de retraite annuelle. Ils reflètent donc l'intimité d'une âme qui s'examine, s'accuse, se corrige, découvre le fond de sa prière et de son dialogue avec Dieu. Fallait-il divulguer ces confidences, au péril de l'indiscrétion? Les scrupules de la famille et de quelques amis étaient très légitimes. Si finalement le conseil (dû entre autres au Père de Lubac et au Père Fessard) de passer outre a prévalu, c'est en considératim du bienfait et de l'écho extraordinaires que des extraits parus dans le *Bulletin des Amis* ont mis en évidence.

Ce qui frappe d'emblée dans le notes de Jean Daniélou, c'est leur fraîcheur, leur spontanéité, la vivacité et la pertinence de l'introspection, la fougue de la résolution. C'est lui tel qu'en lui-même. Il est normal qu'un novice, un jeune religieux, coule ses impressions de vie intérieure dans des formules toutes faites, des stéréotypes. Rien de cela chez lui. Il reprend les formulations classiques des *Exercices* mais il les ravive, il les personnalise, il leur impose un élan et un accent neufs. À quel point ces jalons d'une méditation intense sont ignatiens, presque esclusivement – avec quelques rares infidélités, Grégoire de Nysse, Catherine de Gênes, Ste Thérèse, Olier –, les anciennes et les nouvelles générations S.J. s'en apercevront à l'envi, les unes réveillant leurs souvenirs, les autres en repérant l'authenticité, le son du métal.

Mais le théologien débutant, puis aguerri, perce sous l'exercitant. Saint Ignace est l'héritier de la Tradition et, conformément aux grandes heures de Fourvière qu'il a contribué à enluminer, Daniélou remonte aux sources. Ses *Exercices,* qui d'ailleurs s'y prêtent, sont irrigués d'Écriture et de Patrologie. Et l'inspiration est fille de la prière puisque dans les contemplations des années 40 s'ébauche le canevas (parfois même l'expression) des précieux petits livres sur «le signe du Temple» et «la mission des Anges», où il a donné les prémices, sinon le meilleur, de son oeuvre.

Un autre trait caractéristique est l'alacrité de l'âme et de l'esprit, dont promptitude de geste et la hâte de la démarche étaient le pendant extérieur. Il avait pris pour emblème le psalmiste Idythius, que saint Augustin traduit *transiliens,* le bondissant. De fait il était par nature fébrile et piaffant et, quand nous l'avons connu, il ne tenait pas en place, son allure était saccadée comme sont débit. Il était toujours pressé. Les *Carnets* montrent cependant qu'il connaissait la règle du maintien et de la pondération; il se fait des reproches, il se fustige, il s'applique, malgré lui la nature revenait au galop. Il n'était point aveugle sur ses menus défauts extérieurs, mais c'était la charité du Christ qui le poussait. *Exultavit gigas ad currendam viam* était un des versets qu'il chérissait. Il aimait aussi les pieds des messagers, des hérauts de l'Évangile, qui foulent précipitamment le ruban de la route. Très unifié et pacifié intérieurement, il était libéré à l'extérieur, de la vraie liberté des enfants de Dieu. Lui–même s'est défini dans son autobiographie dictée un homme libre. Et en effet il n'était attaché à rien. Il avait appris de son cher Péguy l'attitude du pèlerin qui n'a pas ici-bas son habitation permanente. C'est pourquoi il fut tout de suite de plain pied avec les événement qui ont une incidence sur ses réflexions, la guerre, la défaite, l'occupation, la résistance.

La surprise, même pour les proches, sera de rencontrer un Daniélou improbable, enclin au scrupule, se maltraitant, très lucide sur lui-même, juge sévère de ses ambitions et de ses succès. Ensuite le regard des autres, non exempt de jalousie, lui renverra un miroir encore moins complaisant assorti de griefs mesquins. Il n'en avait cure et il avait raison. La pourpre cardinalice n'a guère changé son comportement. Bien à tort on lui a reproché ses prétendues mondanités. Or, nous pouvons en témoigner, il n'a jamais dérogé au serment qu'il avait juré pendant sa Grande Retraite de troisième An (Mongré 1940): «Être tout entier à traiter les intérêts de Dieu et des âmes. Parler de Dieu. Qui parle de Dieu? Des fantômes occupent la scène du monde. Et qui s'occupe de Dieu? Dire cela, c'est ... accepter de cesser de plaire ... Accepter cela. Il faut que je sois aux choses de mon Père. C'est de cela qu'il me sera demandé compte à l'heure de ma mort. C'est à cela que je dois penser constamment. C'est cela qui doit être mon repos et mon travail».

Il a tenu parole jusqu'au bout.

Rome. X. TILLIETTE, S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

The Spiritual Exercises of Saint Ignatius. A Translation and Commentary by George E. GANSS, S.J. – St. Louis (The Institute of Jesuit Source) 1992, 8°.

The name of George Ganss, for English-speaking readers, is convertible with painstaking accuracy and thoroughness. Every translation that bears his signature is characterized by fidelity to the original combined with felicity of expression. His aim is *functional*, rather than *formal*, equivalence; i.e. he adjusted Ignatius' language and sentence structure to the thought-patterns of modern readers and used gender-inclusive language. This practical manual of the *Spiritual Exercises*, a revised and augmented version of Ganss' earlier volume in the series of the Classics of Western Spirituality (see AHSI 61, 1992, p. 271), is the fruit of a lifetime of research and prayer. Since it is intended primarily for those making or directing the *Exercises*, the author decided to relegate his brief explanatory notes to the end of the volume, thereby precluding a possible source of distraction during prayer. This edition, based on the Autograph text as critically edited by Dalmases, will serve well the needs of those who wish to study the *Exercises* in depth after a retreat: it is the first translation in English to employ the verse enumerations newly devised for our computer age; it is enriched by concise notes which constitute a fine resumé of classic Ignatian literature, and it provides ample cross-references.

D. MARUCA S.J.

[BARTOL KAŠIĆ]. *Rituale Romanum* Urbani VIII Pot. Max. iussu editum ... illyrica lingua, Romae 1640. Ristampa anastatica. – Zagreb 1993, 8°, [XL]-452 p. *Pogorov* [Epilogo] di Vladimir HORVAT, 24 p.

ANDRIJA JAMBREŠIĆ S.I. *Lexicon Latinum* interpretatione Illyrica, Germanica et Hungarica ... Zagrabiae, Typis Academiae S.I., 1742. Ristampa anastatica. – Zagreb 1992, 8°, 1060 p. *Dodatak* [Aggiunte] a cura di Antun ŠOJAT, LXXVI p.

I due volumi testimoniano l'interesse col quale la nazione croata, nel momento eccezionale che attraversa della sua storia, si volge a quegli strumenti che contribuirono alla sua identità culturale promovendo il perfezionamento della lingua.

La traduzione in croato del Rituale fu ordinata dalla Congregazione de Propaganda Fide al p. Kašić, quando questi aveva 75 anni, come contraltare allo zelo dei protestanti, che diffondevano in volgare non solo la Bibbia, ma anche la Liturgia. L'impresa ebbe esito felice. Conobbe sei edizioni, e servì al clero croato per quasi tre secoli. Si dovette aspettare il 1929 per una nuova traduzione, fatta del resto sulla base della precedente. L'importanza storica di questa ha indotto il p. Horvat a procurarne una riproduzione anastatica. Il volume contiene anche qualche dato curioso, come il calendario posto all'inizio, che riporta le date delle feste mobili fino al 2000, seguito dalle indicazioni dei bisestili fino al 36600. Si aggiunge la professione di fede per gli ortodossi che volessero passare alla Chiesa cattolica.

Il p. Franjo Sušnik, già professore a Zagabria al principio del '700, ebbe l'idea di aggiungere al piccolo vocabolario latino-illirico (= croato) del p. Juraj Habdelić, edito per gli alunni a Zagabria nel 1678, il corrispondente croato-latino. Ma la malattia avendo impedito l'esecuzione dell'idea, se ne incaricò il p. A. Jambrešić, altro professore della medesima Università. Egli però preferì rendere servizio anche agli alunni austriaci e unghe-

resi, e approntò questo testo in quattro lingue, che, naturalmente, ebbe molta diffusione, e che non è un puro vocabolario, ma piuttosto un dizionario, perché, all'occasione, si diffonde in informazioni geografiche e biografiche. In particolare poi, riguardo al croato, registra i diversi modi con cui si rende lo stesso vocabolo o frase nei vari dialetti croati. È sulla sua base e su quella degli altri vocabolari editi dai gesuiti nel '600, che fu composto nel 1818 il primo dizionario serbo.

M. C.

Printed in Italy - Photocomposition by Institutum Historicum S.I.

ISSN 0037-8887

Finito di stampare il 9 settembre 1994
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).

Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).

Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).

Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).

Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J. A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).

Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).

Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).

Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).

Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).

Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).

Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).

Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).

Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).

Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (100).

Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).

Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. DE DALMASES. Romae 1977 (115).

Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).

Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).

Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 8 10 59 61 62).

Mon. Ang. = *Monumenta Angliae.* Ed. T. M. McCOOG. 2 vol. Romae 1992 (142 143).

Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. ZUBILLAGA. Romae 1946 (69).

Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).

Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).

Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. SCHÜTTE. 2 vol. Ab vol. 2 J. RUIZ DE MEDINA. Romae 1975-1990 (111 137).

Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. ZUBILLAGA. 8 vol. Romae 1956-1991 (77 84 97 104 106 114 122 139).

Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. CAMPEAU. 7 vol. Romae 1967-1993 (96 116 130 135 138 144 146).

Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. LUKÁCS. 7 vol. Romae 1965-1992 (92 107 108 124 129 140 141).

Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).

Mon. Prox. Or. = *Monumenta Proximi Orientis.* Ed. S. KURI. 2 vol. Romae 1989-1993 (136 145).

Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vol. (vol. ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).

Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).

Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).

Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).

Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).

Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

ANNO LXIII. FASC. 126 IUL. - DEC. 1994

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

Via dei Penitenzieri, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1994: pro Italia Lit. 50.000, extra Italiam U.S. $ 50.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 Roma, Italia - c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel U.S. $ 20.00
» LI-LIV (1982-1985)	» 30.000 » » $ 30.00
» LV-LVIII (1986-1989)	» 35.000 » » $ 30.00
» LIX-LXI (1990-1992)	» 40.000 » » $ 40.00
» LXII (1993)	» 50.000 » » $ 50.00
Index Generalis:	
Vol. I-XX (1932-1951)	Lit. 15.000 vel U.S. $ 10.00
» XXI-XXX (1952-1961)	» 20.000 » » $ 15.00
» XXXI-L (1962-1981)	» 30.000 » » $ 19.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

MARTINO MARTINI S.I. E IL DECRETO DEL SANT'UFFICIO NELLA QUESTIONE DEI RITI CINESI (1655-56).

SEVERINO VARESCHI - MARTIGNANO (TRENTO).

Una ricostruzione storica soddisfacente della cosiddetta questione dei riti è ancora di là da venire, come si sa, e ciò ad onta della grande quantità di inchiostro che su essa è stato versato[1]. In particolare al tempo della disputa stessa la produzione di memoriali e contromemoriali è stata abbondante, per non dire immensa, e giace ancora in gran copia nei nostri archivi e biblioteche. Basta controllare le rassegne documentarie dello Streit o di Bernard-Maitre per convincersene[2]. Ma la letteratura sulla questione diventò ben presto di natura puramente

---

[1] Per un orientamento, cfr. H. BERNARD-MAITRE, voce *Chine*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 12 (1953) 693-741; IDEM, voce *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 12 (1953) 1731-1741; IDEM, *Il problema dei riti cinesi e malabarici*. Concilium 3 (1967) fasc. 7 85-100; J. BRUCKER, voce *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* II/2 (1923) 2364-2392; J. BECKMANN, *La Chiesa nell'epoca dell'Assolutismo e dell'Illuminismo,* in *Storia della Chiesa*, a cura di Hubert Jedin VII (Milano 1978) 354-368; F. BORTONE, *I Gesuiti alla corte di Pechino* (Roma 1969) 141ss (popolare).

Per l'approfondimento: cfr. H. DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dinasty* (Notre Dame Ind. 1962); da completare con B. BIERMANN, *Notizen zum Ritenstreit.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 46 (1962) 296-302. Ancora: *East meet West. The Jesuits in China, 1582-1773,* a cura di Charles E. Ronan e Bonnie B. C. Ott (Loyola University Press, Chicago 1988). Molto utile: R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine. La querelle des Rites* (Parigi 1966). Un approccio critico: J. GERNET, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione* (Casale Monferrato 1984); recensioni di J. SEBES, in AHSI 54 (1985) 357-361 e altre ivi segnalate; altra recensione a Gernet: CL. SOETENS, in *Cristianesimo nella Storia* 7 (1986) 167-174; utile, per quanto non esauriente, G. MINAMIKI S.I., *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times* (Loyola University Press, Chicago 1985); sempre utilissimo: L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo XIV/1* (Roma 1932) 152-156; 428-433; 610-613; IDEM, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo,* Vol. XIV/2, Roma 1932, pp. 476-479; e specialmente: IDEM, *Storia dei Papi nel periodo dell'Assolutismo* XV (Roma 1933) 303-370 (si basa prevalentemente su BRUCKER, cit.); G. PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche* 3 voll. (Augsburg 1791) (punto di vista gesuitico; ampio materiale). K. SCHATZ, *Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts.* Stimmen der Zeit 104 (1979) 593-608 (una lettura di sistema molto penetrante); molto brevemente: J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine* (Paris 1992) 156-157.

[2] Cfr. R. STREIT e altri, *Bibliotheca missionum* V: *Asiatische Missionsliteratur 1600-1699* (Aachen 1929) cfr. indice; VII: *Chinesische Missionsliteratur 1700-1799* (Aachen 1931); XIII: *Chinesische Missionsliteratur 1885-1909* (Rom-Freiburg-Wien 1959); H. BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique de la fin du XVII[e] Siècle sur la question des termes chinois.* Recherches de Science Religieuse 36 (1949) 25-79.

controversistica nella misura in cui la questione dei riti divenne una battaglia di bandiera per gli ordini religiosi coinvolti e per i partiti ecclesiastico-politici che attorno ad essa si formarono.

Non è compito di questa ricerca tracciare, nemmeno sommariamente, la storia della «questione dei riti», bensì di esaminarne un momento e un documento importante, quale fu il decreto emesso il 23 marzo 1656 dalla Congregazione del Sant'Ufficio della Romana e Universale Inquisizione con la formale approvazione e partecipazione del papa Alessandro VII[3]. Una delle personalità che orientarono in maniera determinante in quel senso il corso delle cose fu il gesuita Martino Martini di Trento[4]. In questo contributo vengono presentati i risultati di ricerche svolte nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, ex Sant'Ufficio, relativamente al detto decreto[5].

1. *Il problema in discussione e la missione di Martini.*

L'ordine di Sant'Ignazio aveva aperto con S. Francesco Saverio un campo immenso di apostolato: l'Estremo Oriente, con particolare attenzione per la Cina o Impero di Mezzo. La missione cinese dei gesuiti tuttavia non si caratterizzò soltanto per la quantità, ma ancor più per le sue peculiarità metodologiche. Alle prese con una civilizzazione evoluta e anche gelosamente cosciente di sé (che l'aveva spinta ad uno splendido isolamento dal resto del mondo), i missionari gesuiti dovettero ripensare in modo coraggioso la loro opera, provando ad abbandonare le categorie culturali eurocentriche adottate in altre esperienze missionarie e cercando una via adatta alla nuova situazione. Da questa sfida scaturì il cosiddetto «metodo dell'adattamento» di Matteo Ricci, di Alessandro Valignano e di altri[6]. L'esperienza del Giappone e anche i decenni della missione cinese successivi alla morte del Ricci dimostrano che l'impresa non era né facile,

---

[3] Il testo del decreto in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro apostolicis missionibus,* I 1622-1866 (Romae 1907) 36-39; Cfr. L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo,* XIV/1 (Roma 1932) 428-431.

[4] Martino Martini nacque a Trento nel 1614, entrò in noviziato a Roma nella provincia romana dell'ordine l'8 ottobre 1632, morì il 6 giugno 1661 a Hangzhou (Cina); cfr. J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1522 à 1800* (Roma-Paris 1973) 166 (=BIHSI 37). Su di lui cfr. anche B. Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina. Prima biografia di P. Martino Martini, Missionario Sinologo Geografo (1614-1661)* (Trento 1978) (= Collana di pubblicazioni della Biblioteca dei Padri Francescani 8); *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo,* a cura di G. Melis (Trento 1983). Cfr. anche gli Atti del convegno su Martino Martini, figura e opere, tenutosi a Pechino dal 5 all'8 aprile 1994, di prossima pubblicazione. Cfr. anche, specialmente per la disamina del metodo missionario del Martini e dei gesuiti in genere (e relativi problemi), prossimamente S. Vareschi, *L'opera di evangelizzazione e di mediazione culturale di Martino Martini (1614-1661) tra Europa e Cina.* Rivista di Studi Trentini di Scienze Storiche (Trento).

[5] Roma, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Stanza Storica* (d'ora in poi *St.St.*) *OO 5 f*; per periodi successivi al decreto di Martini cfr. anche i fascicoli segnati *St.St. OO 5 b-c-d.*

[6] Cfr. J. Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China* (Roma 1955) (= Analecta Gregoriana 76); J. Shih, *Il metodo missionario di Matteo Ricci.* La Civiltà Cattolica 134 (1983) I 141-150; G. Rulli, *Un ponte tra la Cina e l'occidente. L'opera di Matteo Ricci (1582-1610).* La Civiltà Cattolica 134 (1983) I 82-92; B. Sorge, *Il Padre Matteo Ricci in Cina, pioniere di «mediazione culturale».* La Civiltà Cattolica 131 (1980) III 32-46.

né priva di rischi. Anche tra i gesuiti si accesero delle discussioni sul senso e sui limiti dell'adattamento, al punto che il successore di Matteo Ricci al comando della missione cinese, Niccolò Longobardi[7], ritenne più prudente fare marcia indietro.

I motivi che spinsero i gesuiti alla scelta dell'adattamento si collocano a più livelli. Si trattava di una spontanea attenzione verso la *humanitas* in generale, vale a dire verso le potenzialità positive sempre espresse dall'uomo nel plasmare il mondo e la storia, potenzialità che il predicatore del Vangelo non doveva ignorare e tanto meno umiliare. Si trattava anche di una spontanea curiosità e stima per una civiltà che finalmente si rendeva accessibile all'uomo occidentale e all'evangelizzatore: un'occasione da non sprecare con mosse rozze e imperite. Si trattava però soprattutto di impostare un metodo missionario che garantisse i frutti più copiosi alla missione stessa. In questo senso le esperienze fatte in Europa dall'ordine di S. Ignazio apparivano promettenti anche per la Cina: bisognava tentare una missione «dall'alto verso il basso», vale a dire cercare di guadagnare alla proposta cristiana le persone e gli ambienti più influenti e decisivi (inizialmente addirittura - e subito - l'imperatore), così da avere presso di essi una copertura e un appoggio che facilitasse il resto dell'immenso compito.

Matteo Ricci individuò come sappiamo nei letterati e mandarini questo ganglio decisivo della società cinese che bisognava accostare e guadagnare. Eccolo allora assumere i tratti, i modi di vita e un po' alla volta anche le forme culturali dei letterati cinesi, entrando in serio dialogo con le loro persone, ma anche con il loro patrimonio culturale e ideologico. Di qui l'accostamento alla filosofia e alla cultura confuciane. Questo tipo di approccio alla realtà cinese gli aprì nella seconda fase della sua missione addirittura le porte della capitale[8].

Erano appena state superate le discussioni interne alla Compagnia di Gesù, quando all'inizio degli anni Trenta del XVII secolo approdarono in Cina, precisamente sulle coste del Fujian provenienti dalle Filippine nuovi missionari, non più gesuiti e non collegati con il *Padroado* portoghese, ma appartenenti agli ordini mendicanti e soggetti al *Vicariato* regio spagnolo. I nomi più importanti sono quelli del domenicano Juan Bautista Morales e del francescano Antonio de Santa Maria Caballero. Il loro metodo missionario era diverso e l'ambiente cui guardava dalla loro missione era quello popolare[9]. Le usanze dei fedeli istruiti precedentemente dai gesuiti sorpresero non poco questi nuovi missionari: sem-

---

Matteo Ricci, * 6.10.1552, Macerata; SI 16.8.1571, Prov. Rom.; † 11.5.1610. Pechino. DEHERGNE, *Répertoire* 219-220.

Alessandro Valignano, * 20.2.1539, Chieti; SI 29.5.1566, Prov. Rom.; † 20.1.1606, Macao. *Ibid.* 280-281.

[7] Niccolò Longobardi, * 10.9.1565, Caltagirone; SI 1582, Prov. Sic.; † 11.12.1655, Pechino. *Ibid.* 153-15.

[8] Cfr. SHIH, *Il metodo missionario di Matteo Ricci.*

[9] Cfr. per la loro missione F. MARGIOTTI, *I riti cinesi davanti alla S. C. de Propaganda Fide prima del 1643.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 35 (1979) 133-153; 192-211; IDEM, *La Cina, ginepraio di questioni secolari* In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* I/2 (1622-1700) a cura di J. Metzler (Rom-Freiburg-Wien 1972) 597-631 (la questione dei riti fino all'invio dei vicari apostolici); soprattutto però: B. BIERMANN, *Die Anfänge der neue-*

brava a loro che vi fossero delle inammissibili contaminazioni con credenze e riti superstiziosi. Né risultava a loro sufficientemente provata la tesi sostenuta dai gesuiti per cui le componenti superstiziose di quelle credenze e riti sarebbero da imputare ad evoluzioni successive del Confucianesimo e peggio ancora al successivo sopravvenire del Taoismo e del Buddismo. Tali finezze potevano al massimo venire colte dall'uditorio istruito dei gesuiti, vale a dire i letterati, mentre la gente semplice non poteva che assumere e celebrare in modo superstizioso quelle tradizioni e quei riti.

Morales, ben presto cacciato dalla Cina per il suo procedere imprudente, si ritenne obbligato a riferire a Roma di queste scoperte preoccupanti, non senza aver guadagnato in un primo tempo dalla sua anche l'arcivescovo di Manila.

Presentate così le cose, la congregazione romana di Propaganda Fide, previa inchiesta a cura dei teologi del Sant'Ufficio, emise il 12 settembre 1645, senza preoccuparsi di ascoltare adeguatamente anche i gesuiti, un decreto in 17 punti in cui tutta una serie di usanze dei cristiani cinesi venivano vietate pressoché senza eccezione[10].

I gesuiti non poterono non vedere in quella decisione un pericolo gravissimo per le loro missioni, che proprio grazie al metodo contestato apparivano fiorenti e ancora più promettenti per il futuro. Pertanto ricorsero, come dicevano i medievali, «a papa male informato ad papam melius informandum».

Martino Martini non era all'epoca da molto tempo in Cina, essendovi giunto solo nel 1642[11]. Nel 1648 era superiore della residenza gesuitica di Hangzhou[12] e nel 1650, non senza qualche contrasto[13], venne scelto dal vice-provinciale della Cina, Manoel Dias[14], come procuratore per svolgere a Roma la delicatissima missione di convincere Propaganda Fide della ammissibilità dei metodi pastorali gesuitici. Parallelamente a lui, ma non insieme, fece il viaggio alla volta dell'Europa il confratello polacco Michael Boym, a sua volta incaricato di altre delicate missioni riguardanti la posizione della chiesa di fronte ai torbidi politici che sconvolgevano in quegli anni la Cina[15].

Nel frattempo i gesuiti non avevano modificato sostanzialmente la loro prassi pastorale a norma del decreto di Propaganda[16]. Il viaggio di Martini alla volta dell'Europa fu molto avventuroso e tormentato. Stupisce tanto più che, anche una volta giunto in Europa, il vulcanico gesuita trentino abbia impiegato

---

ren Dominikanermission in China (Münster in W. 1927) (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 10).

[10] Il testo del decreto del 1645 in: *Collectanea* 30-35.

[11] Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina* 68.

[12] Cfr. Dehergne, *Répertoire* 166.

[13] Cfr. J. Sebes, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi,* In *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo* (v. nota 4) 450-454.

[14] Manoel Dias, * 1574, Castelo-Branco; SI 2.2.1593, Prov. Lusit.; † 4.3.1659, Hangchow. Dehergne, *Répertoire* 76-77.

[15] Cfr. Sebes, *Il ruolo di Martino Martini* (v. nota 13) 446.

Michael Boym, * 1616, Lwów; SI 16.8.1631, Prov. Pol.; † 22.8.1659, al confine fra Tonkin e Kwangsi. Dehergne, *Répertoire* 34-35.

[16] Cfr. Biermann, *Die Anfänge* 88.

circa due anni per arrivare a Roma a svolgere la sua importantissima missione, soffermandosi qua e là in tutta una serie di occupazioni scientifiche private. Finalmente lungo l'estate 1655 giunse a Roma, dove il 15 agosto emise la professione solenne con il quarto voto[17].

Tra le incombenze affidate a Martini, quella dei riti non era l'unica: egli doveva anche illuminare i superiori dell'ordine circa l'intricata posizione del suo confratello Adam Schall[18], residente a Pechino, inoltre cercò in vari modi di giovare alla missione cinese promovendo, senza successo, l'erezione di un seminario in Oriente e di una biblioteca. Cercò poi di ottenere privilegi papali in relazione all'utilizzo della seta nella liturgia, infine radunò nuovi collaboratori da portare con sé in Cina[19].

2. *A Roma presso il S. Ufficio.*

Non abbiamo molte notizie precise circa i passi intrapresi da Martini a Roma relativamente alla questione dei riti. Con lui operava anche il suo confratello siciliano Prospero Intorcetta[20], anch'egli futuro missionario in Cina e testimone prezioso attraverso i suoi scritti della questione dei riti. Presso Propaganda Fide l'ambiente non era molto favorevole alla causa dei gesuiti: gli ordini mendicanti infatti, informati del viaggio di Martini alla volta dell'Europa, avevano cercato di ottenere in anticipo dalla congregazione delle missioni una nuova presa di posizione contraria ai gesuiti. Solo all'ultimo momento i superiori romani del Martini poterono sventare questa manovra raggiungendolo per lettera nel Nord Europa e facendolo venire in tutta fretta a Roma[21].

Appena giunto a Roma, Martini scrisse una lettera ai cardinali di Propaganda Fide ringraziandoli di avere accettato di sospendere ogni nuova decisione fino al suo arrivo e dichiarandosi a loro completa disposizione per fornire ogni delucidazione. In un secondo scritto ai medesimi egli entrava in argomento e poneva in dubbio la veridicità delle informazioni fornite anni prima dal Morales, attesa la sua scarsissima esperienza di Cina di contro a quella pluridecennale di decine di suoi confratelli gesuiti: le decisioni del 1645 riposavano perciò su informazioni errate o comunque insufficienti. Risulta così enunciata la linea di

---

[17] Cfr. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina* 95-103; SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* 445-455. Martini arrivò a Roma nell'estate del 1655, come risulta dalla lettera dell'Assistente di Germania Christoph Schorrer a Martini, Roma 27 giugno 1655: G. PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche* I (Augsburg 1791) 112 nota. Per la professione religiosa cfr. DEHERGNE, *Répertoire* 166.

[18] Adam Schall von Bell, * 1.5.1592, Köln; SI 21.10.1611, Prov. Rom.; † 15.8.1666, Pechino. DEHERGNE, *Répertoire* 241-242.

[19] Cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* (v. nota 13) 468s.

[20] Prospero Intorcetta, * 28.8.1625, Piazza Armerina; SI 31.12.1642, Prov. Sic.; † 3.10.1696, Hangchow. DEHERGNE, *Répertoire* 129-130.

[21] Cfr. Christoph Schorrer, Assistente di Germania, a Martini, Roma 27 giugno 1655: PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten* I 112 nota e 113s; cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* (v. nota 13) 465.

Christoph Schorrer, * 3.3.1603, Rottenburg; SI 14.7.1623, Prov. Germ. Sup.; † 28.10.1678, München. H. GERL, *Catalogus generalis Provinciae Germaniae Superioris et Bavariae S.I. 1556-1773* (Monachii 1968) 411.

azione che i gesuiti avevano scelto in quella disputa era essenzialmente una *quaestio facti*, la cui valutazione si fondava in maniera decisiva sulle informazioni che la descrivevano[22].

Martini venne a Roma portando la documentazione necessaria per la perorazione della sua causa: soprattutto estratti di classici cinesi e di commentatori circa la valenza civile e non religiosa dei cosiddetti riti cinesi, nonché una serie di testimonianze giurate di suoi confratelli e cristiani cinesi[23]. Dal memoriale da lui inoltrato al S. Ufficio veniamo a sapere che egli portò con sé a Roma anche un crocifisso in uso nelle chiese delle loro missioni per smentire le accuse circa il presunto occultamento che i gesuiti praticavano della passione del Signore nella istruzione dei neofiti[24]. Qualcuno sostiene che forse egli aveva spedito già dalle Filippine nel 1651 dei *quaesita* sulle materie in discussione[25]. Secondo la testimonianza di Prospero Intorcetta raccolta dal domenicano Sarpetri nel 1670, il Martini a Roma avrebbe scritto «tractatus amplissimos... et ingens volumen», che avrebbe consegnato al P. Candido OP, Maestro del Sacro Palazzo, il quale lo trattenne per tre mesi e ne fece un *compendium* per i cardinali[26]. In realtà egli stesso stese il compendium, che appare interamente scritto in prima persona singolare da un gesuita, rimanendo a disposizione con il resto della documentazione per eventuali approfondimenti che la congregazione richiedesse.

Nel frattempo, a causa della sua grande importanza e dell'intrinseco carattere dottrinale, dietro richiesta di Martini e contro il parere invece del gesuita scrittore Daniello Bartoli[27], tutta la questione venne data in cura dal papa alla congregazione del Santo Ufficio dell'Inquisizione, competente per materie di

---

[22] Anche nella contemporanea questione giansenistica, in seguito alla pubblicazione della bolla *Cum occasione* contenente le cinque proposizioni di Giansenio, si era sviluppata una puntigliosa «*quaestio facti*». Proprio le irritanti contestazioni dei giansenisti al riguardo dovettero consigliare al S. Ufficio nel 1656 la inclusione nel decreto di ampi stralci delle informazioni presentate da Martini alla congregazione della fede.

[23] Cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* 466; BIERMANN, *Die Anfänge* 96 nota 46.

[24] Cfr. sotto nel quinto punto in discussione nel 1656.

[25] Cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* (v. nota 13) 465.

[26] *Ibid.* 466; (un po' diversamente BIERMANN, *Die Anfänge* 96). Secondo PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten* I 115, all'epoca (fine Settecento) il materiale di Martini era conservato nell'archivio di Propaganda Fide. Della documentazione di Martini facevano parte senza dubbio anche le opere che egli aveva fatto stampare dopo il suo arrivo in Europa: *La Brevis Relatio de numero et qualitate christianorum apud Sinas,* fatta stampare a Roma nel 1654 e presentata alla congregazione di Propaganda Fide (STREIT V Nr. 2243; cfr. A. LAZZAROTTO, *In Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo* (v. nota 4) 377-384); il *Novus Atlas Sinensis*, fatto stampare ad Amsterdam nel 1655 (cfr. STREIT V Nr. 2253 e alcuni saggi in *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*); l' opera di storia antica della Cina *Sinicae Historiae Decas Prima*, (cfr. STREIT V Nr. 2271 e le relazioni Giuseppe Brancaccio e Claudia von Collani al convegno di Pechino, come a nota 4; cfr. anche alcuni saggi in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, v. nota 4); un'altra opera storica riguardante gli avvenimenti contemporanei dell'invasione mancese: *De bello tartarico historia* (cfr. STREIT V Nr. 2232 e segg.; al convegno di Pechino le relazioni di Joseph Shih e altri).

[27] Cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini* (v. nota 13) 465 nota 70.

Daniello Bartoli, * 12.2.1608, Ferrara; SI 10.12.1623, Prov. Ven.; † 12.1.1685, Roma. *Enciclopedia Cattolica* II 906-908. Per l'opera di Daniello Bartoli come sinologo cfr. un accenno S. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del Seicento* In: *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII* (Firenze 1978) 114.

fede, ma anche di sacramenti, come pure di eresia e superstizione (che era una delle dimensioni implicate nella questione, come si chiarirà sotto). Oltretutto non correva buon sangue tra la congregazione di Propaganda Fide e il *Padroado* portoghese, entro cui i missionari gesuiti in Cina erano inquadrati. Forse lo aiutò in questa attribuzione della questione al S. Ufficio il confratello consultore P. Pietro Sforza Pallavicini, che aveva anche buoni rapporti col nuovo papa[28]. Del resto anche nel 1645 il lavoro di qualificazione teologica delle proposizioni di Morales era stato svolto dal S. Ufficio. In conclusione, l'iniziativa di attribuire al S. Ufficio la novella discussione sui riti risale con certezza al papa Alessandro VII. Da un appunto del notaio della congregazione, Giovanni Lupi, appare che anche la Congregazione dell'Indice fu richiesta di un parere in materia, parere che il notaio afferma non essere più a sua disposizione.

Giunto nell'estate 1655 il Martini a Roma, seguirono in autunno e inverno in sede di S. Ufficio cinque mesi di intenso lavoro[29] fino a che il 23 marzo 1656 venne pubblicato il decreto della Congregazione.

Prefetto della congregazione era il card. Francesco Barberini, mentre membri della stessa erano, tra gli altri, i cardinali Spada, Ginetti, Albizzi, Este ecc[30], i quali figurano anche nella Congregazione di Propaganda Fide. Ma la novità più importante in Curia Romana rispetto al 1645 era il papa Alessandro VII, succeduto a Innocenzo X nell'aprile 1655[31].

Tra i cardinali del S. Ufficio il papa incaricò in particolare di occuparsi dell'istanza dei gesuiti i cardinali Francesco Barberini, Ginetti e Albizzi[32]. Gli ultimi due avevano una grande pratica di affari del S. Ufficio, l'Albizzi in particolare, di recente creato cardinale, era stato per anni Assessore, vale a dire Segretario del S. Ufficio[33].

Per l'esame approfondito della questione vennero nominati undici teologi «qualificatori»[34], vale a dire incaricati di apporre ai *dubia* in discussione e ai *quaesita* presentati dai gesuiti la qualifica teologica appropriata, cioè il giudizio dottrinale, in positivo o in negativo, in base al quale poi i cardinali del dicastero e il papa avrebbero preso la loro decisione sulla ammissibilità o meno della prassi descritta. Seguendo il criterio già adottato pochi anni prima nella questione giansenista (della quale cinque dei nostri teologi si erano pure occupati), praticamente tutti i qualificatori vennero scelti tra quelli di ruolo della congrega-

---

[28] Pietro Sforza Pallavicini, * 5.6.1607, Roma; SI 21.6.1637, Prov. Rom.; † 5.6.1667, Roma. *Enc. Catt.* IX 643-646.

[29] Così PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten* I 115.

[30] Cfr. CH. WEBER, *Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus Congregationum Tribunalium et Collegiorum Urbis 1629-1714* (Rom-Freiburg-Wien 1992) 273ss (= Römische Quartalschrift, Supplementheft 45).

[31] Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani* 2 (1960) 205-215.

[32] *St.St. OO 5 f* 264r.

[33] Sull'Albizzi cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani* 2 (1960) 23-26 e MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico* XLI 228.

[34] Cfr. *St.St. OO 5 f* 274r.

zione per evitare il pericolo e l'accusa di scelte parziali e «pilotate»[35]. In tutto erano undici teologi, appartenenti a diversi ordini religiosi e a diverse scuole.

Vi era un solo gesuita, peraltro di grosso calibro: P. Pietro Sforza Pallavicini, professore al Collegio Romano e di lì a poco cardinale, amico del nuovo papa. C'erano ben tre domenicani, l'ordine di Giovanni Battista Morales, l'accusatore della prassi dei gesuiti di Cina: erano il P. Raimondo Capizucchi[36], Maestro del Sacro Palazzo, vale a dire - diremmo oggi - il teologo del papa, che aveva assunto quella carica l'anno precedente succedendo al P. Candido e lasciando la segreteria della gemella Congregazione dell'Indice. Egli chiude sempre la serie dei pareri dei teologi. Gli altri due domenicani erano funzionari del S. Ufficio: si tratta del P. Vincenzo Preti (*de Pretis, Pretus*), Commissario Generale del S. Ufficio[37], praticamente il direttore del dicastero, grande esperto in diritto e in teologia, colui che stese i pareri più approfonditi sulla nostra questione; e del suo vice, il *Socius*[38], P. Michele Pius Passus de Bosco, colui che apre sempre la serie dei pareri sulle questioni in discussione. Di questi ultimi due, il *Socius* appare solitamente restrittivo nei suoi pareri, mentre assai aperto si rivela sempre il Commissario. Piuttosto restrittivo è anche il conventuale Fr. Modesto Gavazzi, da Ferrara[39], procuratore generale dell'ordine, con sede nel convento centrale dei SS. Apostoli, consultore stabile del S. Ufficio. Altro minorita, questa volta cappuccino, era P. Marco Antonio da Carpineto[40], a quell'epoca procuratore generale del suo ordine e anch'egli consultore della congregazione, che peraltro presentò il suo parere soltanto sul primo punto in discussione. Si può ricordare che dell'ordine di S. Francesco, ramo degli Osservanti, faceva parte l'altro deciso critico dei metodi gesuitici e grande evangelizzatore dell'Oriente, Antonio de Santa Maria Caballero.

Altri qualificatori sono: il P. Enrico Borghi[41], generale dei Serviti e P. Stefano Spinola, della congregazione dei Somaschi e più tardi vescovo di Savona, ambedue abbastanza restrittivi nei loro pareri; il carmelitano P. Girolamo Ari (Arri), molto impegnato nel suo ordine e più tardi priore generale[42]. C'è poi il P.

---

[35] Cfr. PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV/1, p. 203.

[36] Su di lui cfr. *Enciclopedia Cattolica* III (1949) col. 663s; WEBER, *Ältesten Staatshandbücher* 94; *Dizionario Biografico degli Italiani* XVIII (1975) 573-575; Dal 1650 al 1654 Capizucchi era stato Segretario della Congregazione dell'Indice. Sulla carica del Maestro del Sacro Palazzo cfr. MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico* XLI 199-219; J. CATALANUS, *De Magistro Sacri Palatii Apostolici libri 2* (Romae 1751) (per il secolo XVII: vol. II, p. 142-232).

[37] Sulla carica, cfr. *Enciclopedia Cattolica* IV (1950) 60. Vincenzo Preti di Serravalle, diocesi di Tortona, provincia dell'ordine domenicano di Lombardia, fu Commissario Generale del S. Ufficio dal 1650 al 1664 sotto i papi Innocenzo X e Alessandro VII. Nel 1628 era *Regens* del Collegio S. Domenico di Napoli, nel 1644 *Inquisitor Cremonensis* e nel 1647 *Bononiensis*. Morì il 31 luglio 1664. Cfr. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Ed. J. Quétif - J. Echard II (Parigi 1721) 613.

[38] Cfr. MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico* XLI p. 227.

[39] Cfr. *Enciclopedia Cattolica* V (1950) 1969.

[40] Cfr. *Lexicon Cappuccinum* (Romae 1951) 1039.

[41] Cfr. G. ROSCHINI, *Galleria Servitana*, Roma 1976, p. 322.

[42] Su di lui cfr. DANIEL A V. MARIA O.Carm., *Vinea Carmeli* (Anversa 1672) 354s. *Bullarium Carmelitarum*, Ed. E. Monsignani O.Carm., II (Roma 1718) 528-31; 532, 535-38; M. VENTIMI-

Generale degli Agostiniani eremiti, eletto pochi mesi prima, Paolo Lucchini; infine il dotto Raffaele Aversa, dei Chierici Regolari Minori, detti Caracciolini e loro priore generale a più riprese[43]. Non abbiamo testimonianze esplicite di riunioni collegiali dei qualificatori. Piuttosto, ognuno di loro ricevette per disposizione dell'Assessore, in ordine fisso, il memoriale di Martini e vi appose il proprio parere autografo della lunghezza di alcune righe o di una mezza facciata.

Questo lavoro ebbe luogo nei mesi autunnali del 1655, senza che si possano dare, al momento, indicazioni più precise. Una nota dell'Assessore del S. Ufficio Carlo Emanuele Vezzani, canonico vaticano e più tardi rettore dell'università La Sapienza[44] del 13 gennaio 1656 ci informa che a quel tempo i cardinali avevano preso le loro risoluzioni e che una bozza in questo senso venne approvata dal papa, il quale diede ordine di procedere. Questa bozza è con tutta probabilità il riassunto del notaio del S. Ufficio Giovanni Lupi, che ci è conservato[45]. In base a questo documento venne stilato il testo del decreto della congregazione[46], del quale, a quanto pare, si assunsero la responsabilità i cardinali Astalli e Cecchini[47]. Esso venne approvato dal papa il 22 marzo 1656 e promulgato il giorno seguente in sede di plenaria della congregazione, presente il papa[48]. Il 4 aprile, giusto il tempo per la stampa, seguì la comunicazione del decreto ai gesuiti attraverso il P. Giorgio Bustronius SJ, un veneziano di origine greca, penitenziere in S. Pietro in Vaticano[49].

Martini però non poté rallegrarsi in diretta del brillante risultato della sua missione. La partenza dell'unico convoglio annuale di navi per la Cina era segnalata per imminente a Lisbona[50] a fine marzo: bisognava dunque essere pronti in tempo al porto della metropoli portoghese. Il 19 dicembre 1655 Martini lasciò

GLIA, *Historia chronologica priorum generalium Ordinis B.V. Mariae de M. Carmelo* (Napoli 1773) 251-54; J. SMET O.Carm., *The Carmelites* (Darien Ill. 1982) vedere all'indice. Ringrazio il P. Emanuele Boaga O.Carm. per avermi gentilmente fornito queste notizie'.

[43] Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani* IV (1962) 668s.

[44] *St.St. OO 5 f* 272r; sul Vezzani cfr. WEBER, *Ältesten Staatshandbücher* 164; MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico* LXXXV 43.

[45] *St.St. OO 5 f* 264r-272r.

[46] *Ibid.* 303r-310r la minuta, con scarse correzioni e aggiunte.

[47] Cfr. *Ibid.* 313v; viene segnalato, ma poi strisciato, anche il card. di S. Clemente; su Astalli cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani* 4 (1962) 453s; su Cecchini *Dizionario Biografico degli Italiani* 23 (1979) 271-273.

[48] Cfr. *St.St. OO 5 f* 310r.

[49] Seppure pubblicato a stampa, questa consegna del decreto all'ordine dei gesuiti attraverso un suo membro lascia adito alla supposizione che sia da parte della congregazione romana che della Compagnia di Gesù il decreto del 1656 sia stato inteso alla stregua di un indulto o un privilegio per l'ordine più che un decreto normativo universale e che pertanto doveva lasciare indisturbati gli altri ordini religiosi nella loro prassi negativa circa i riti cinesi. In questo senso appaiono maggiormente spiegabili il riserbo e la riluttanza di Martini in Cina negli anni seguenti a comunicare agli altri ordini il decreto da lui ottenuto, cfr. BIERMANN, *Die Anfänge* 95s e note; Cfr. anche *St.St. OO 5 f* 112r-v (il memoriale di fra Antonio de S. Maria al S. Ufficio, del 20 agosto 1661). Cfr. anche qui sotto, testo corrispondente alla nota 110.

Giorgio Bustronius, * 3.8.1586, Venezia; SI 31.10.1610, Prov. Rom., ARSI *Rom. 60* 25r; † 27.8.1661, Roma. J. FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi S.I. 1641-1740* (Roma 1985) I 192.

[50] Cfr. sulla navigazione transoceanica e sul porto di Lisbona le relazioni di Aldo Caterino e di Victor Campero al convegno di Pechino (cfr. nota 4).

Roma alla volta di Genova e di lì si imbarcò l'8 gennaio 1656 per Lisbona con dieci gesuiti, tra i quali l'italiano Prospero Intorcetta e il belga Ferdinand Verbiest, ai quali dobbiamo molte informazioni su questi fatti[51]. Nel fascicolo dell'archivio del S. Ufficio è contenuta anche una lettera scritta da Martini a Genova il 26 febbraio 1656 e diretta al cardinale prefetto del S. Ufficio, Francesco Barberini. In essa il gesuita comunica che il 16 gennaio, quando erano già in vista del porto spagnolo di Alicante, la nave olandese sulla quale viaggiavano venne assalita da una nave corsara francese battente bandiera dei Cavalieri di Malta «pirata religioso», secondo la colorita espressione di Martini. Spogliati di tutto i gesuiti tornarono a Genova, donde Martini scrisse al cardinale Prefetto del S. Ufficio per informarlo e domandare a lui e, per suo tramite, anche alla congregazione di Propaganda aiuto materiale. Al Barberini chiedeva anche che «si degni operare perché finalmente mi siano inviati dalla S. Inquisitione le Qualificationi de dubii da me proposti a quel sacro Tribunale del quale V.E. è meritissimo Prefetto. Sono certo - continuava - che havendo li avversari tanto infamati li missionari della Compagnia, come V.E. è consapevole, questi [i missionari della Compagnia] pure haveranno quel che pretendono non per altro, che per sua giustificatione, e per con maggior quiete poter attendere all'opera del Signore nella Cina. Supplico di ciò, posto sin'adesso non ricevo da Roma nova alcuna, che siino detti dubbi sbrigati, per li quali V.E. tanto s'è degnata affaticare»[52].

Esamineremo ora il contenuto del materiale romano che forma l'oggetto del nostro studio.

3. *Primo punto: la pubblicazione o meno dello Ius positivum*[53].

Nella loro istanza Martini e i gesuiti presero le mosse dal decreto ottenuto da Juan Bautista Morales nel 1645 da Propaganda Fide. Non tutti i 17 punti dì allora vennero però ripresi, ma soltanto cinque, evidentemente quelli che erano ritenuti maggiormente pregiudizievoli all'apostolato della Compagnia in Cina e alla diffusione della religione cattolica. Dagli altri punti è da credere che i gesuiti non si sentissero altrettanto fortemente molestati o che addirittura anche da parte loro si intendesse lasciare in vigore la decisione di allora. Nella nostra esposizione partiremo perciò dal contenuto del decreto del 1645, quindi esporremo i *dubia*, vale a dire le critiche mosse dalla Compagnia al decreto e proposte al S. Ufficio; quindi le valutazioni dei teologi circa le proposte dei gesuiti, infine le decisioni dei cardinali della congregazione e il testo definitivo del decreto[54]. In

---

[51] Ben ripresi e descritti da Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina* 116ss; Sebes, *Il ruolo di Martino Martini* 469s (v. nota 13).

Ferdinand Verbiest, * 9.10.1623, Pitthem; SI 29.9.1641, Prov. Fl.-Belg.; † 28.1.1688, Pechino. Dehergne, *Répertoire* 288-290.

[52] *St.St. OO 5 f* 322r.

[53] Cfr. *Collectanea*, pp. 30-35; *St.St. OO 5 f* 275r-277v.

[54] Il tutto, oltre che essere presente nel fascicolo dell'archivio in originale e per esteso, lo si ritrova riassunto in un verbale del notaio del S. Ufficio, Giovanni Lupi, indirizzato in bella copia al papa Alessandro VII, steso con il seguente ordine per ciascuno dei cinque punti in discussione: enunciazione in italiano della questione posta nel 1645 e ora riproposta; risposta nel testo originale latino del decreto del 1645; l'istanza dei gesuiti del 1655 in italiano; la sintesi in latino delle

tal modo crediamo dovrebbero risultare chiarite la genesi e il tenore del decreto e il significato più proprio di una decisione che ebbe una rilevanza storica per le missioni cattoliche in Oriente e segnò una stagione positiva, fino a che successive e differenti decisioni romane, che puntarono non a caso a ridimensionare il decreto del 1656, concorsero con altre cause a determinare la fine di un grande sogno.

Il primo punto del decreto del 1656 riguarda l'obbligo, o meno, da parte dei missionari di notificare e imporre ai neoconvertiti cinesi i precetti della chiesa (*ius positivum*) riguardanti la frequenza alla messa domenicale e festiva e il precetto pasquale, cioè l'obbligo di confessarsi e comunicarsi almeno una volta all'anno in tempo di Pasqua, come anche i precetti riguardanti i digiuni e le astinenze. Nel 1645 Propaganda si era pronunciata per l'obbligatorietà di tutto questo anche per i cristiani cinesi e condannava così, senza esplicitamente nominarla, la prassi pastorale gradualistica dei gesuiti. Questi ultimi intesero informare meglio le autorità romane esponendo la necessità di un adattamento delle regole e della disciplina alle assai differenti condizioni delle cristianità cinesi. Per il S. Ufficio era un compito abbastanza ingrato rovesciare un decreto di soltanto dieci anni prima, che, tra l'altro, era stato pubblicato da Propaganda Fide, ma era sorto sostanzialmente in seno al S. Ufficio stesso[55]. Per questo motivo il S. Ufficio nel decreto affermò ripetutamente di formulare il suo giudizio in base alla fattispecie come era presentata modernamente dai gesuiti, anzi si tutelò (tenendo presente le vicissitudini della *Cum occasione*) riportando nel suo decreto alla lettera oppure in fedelissimo riassunto ampi stralci del memoriale di Martini.

Le difficoltà che ostavano in Cina all'osservanza dei digiuni prescritti dalla chiesa proveniva, a dire dei gesuiti, dal fatto che in quella terra si era soliti fare tre pasti al giorno, ma con cibi di scarsissimo contenuto calorico come riso e verdure, per cui un solo pasto, come prescriveva la precettistica ecclesiastica, non sarebbe bastato per sostentare per tutta la giornata i contadini nel duro lavoro dei campi. Anche i mandarini cristiani, per altro motivo, erano in difficoltà in quelle osservanze: lungo la giornata essi erano tenuti a lunghe sedute nei tribunali e a sera, nello stile dell'amicizia[56], si intrattenevano con banchetti «quae recusare more gentis inhumanum esset»[57]. La buona volontà dei cinesi di osservare i precetti era del resto dimostrata dal fatto che l'astinenza dalle carni nei giorni prescritti veniva regolarmente osservata.

Non minori erano le difficoltà che si frapponevano all'osservanza del precetto domenicale e pasquale. Prima di tutto, spiegava Martini, la povera gente riusciva a procurarsi da vivere soltanto lavorando duramente e incessantemente;

---

risposte dei teologi qualificatori ai quesiti proposti dai gesuiti; la decisione in latino dei cardinali della congregazione del S. Ufficio: *St.St. OO 5 f* 264r-272r.

[55] Cfr. l'introduzione al decreto del 1645, *Collectanea*, 30 e al decreto del 1656, *Ibid.* 36.

[56] Cfr. G. Bertuccioli, *Il Trattato sull'Amicizia di Martino Martini (1614-1661).* Rivista degli Studi Orientali LXVI (1992) 79-120; 331-380. Cfr. anche la relazione di Bruno Sanguanini al convegno di Pechino (cfr. nota 4).

[57] *St.St. OO 5 f* 276r.

in secondo luogo i cristiani cinesi non ottenevano dai loro capi e prepositi pagani il permesso di sospendere il lavoro nei giorni festivi. C'era poi un'altra difficoltà, di diversa natura, quale la inammissibilità di riunioni miste di ambo i sessi in Cina, motivo per cui già prima i missionari erano costretti a celebrare messe separate e in luoghi distinti per maschi e femmine. Ma per messe doppie di questo genere ogni domenica e festa comandata mancava il numero di sacerdoti. Per di più i fedeli vivevano sparsi per ampie plaghe «ut ita saltem annis singulis visitentur, unde reliquo tempore sine sacerdote aut sacramentis vivere coacti christiani sunt»[58]. Infine alle autorità cinesi e anche all'opinione pubblica risultavano estremamente sospette riunioni di persone di una certa rilevanza, e ciò costituiva un ulteriore difficoltà per le assemblee domenicali anche al di là del problema della scarsezza dei sacerdoti.

In queste condizioni, notificare come obbligatorio sotto pena di peccato mortale il diritto positivo della chiesa equivaleva a gravare inutilmente le coscienze e a metterle in grave conflitto e nella condizione, in quanto coscienza informata, di sentirsi colpevoli di trasgressione della legge della chiesa. Chiedeva perciò a questo punto se davvero i missionari dovevano intimare «a nuovi cristiani, subito che sono battezzati»[59] sotto pena di peccato mortale i precetti della chiesa.

Gli undici teologi della congregazione[60] affermarono tutti quanti che era obbligo dei missionari notificare ai loro cristiani i precetti e la obbligatorietà degli stessi *sub mortali*. Mentre però il *Socius* Michele Pio, domenicano, e il generale dei Serviti chiudevano lì il discorso, tutti gli altri, chi più chi meno, ritenevano che fosse possibile una certa moderazione dei decreti della chiesa, o per via di dispensa (vale a dire sospendendo la legge: Spinola) o per via di privilegio (cioè creando una legislazione speciale: Ari, Luchini) in considerazione della situazione cinese: ad esempio riducendo per decreto papale il numero delle feste comandate annuali e dei digiuni (Spinola), oppure conferendo ai missionari stessi la facoltà di dispensare caso per caso (Pallavicini).

Più prudente il discorso del conventuale Gavazzi, il quale argomentava che la impossibilità fisica dispensava già di per sé dall'obbligo, senza che si dovesse modificare la legislazione, la quale, se così fosse, andrebbe modificata anche per gli ammalati o bambini e anziani delle città europee. Inoltre - argomentava - i precetti della chiesa sono divini nella loro sostanza, ma la loro *taxatio*, vale a dire la fissazione della misura e delle modalità dell'obbligo è lasciata alla chiesa.

Il commissario Preti fa di solito un discorso ampio e articolato, che rivela, tra l'altro, una grande erudizione canonistica e una lettura attenta dello scritto dei gesuiti. A suo dire, le cause che impediscono ai cinesi l'osservanza del diritto della chiesa sono sufficienti, ragionevoli, manifeste e permanenti, dunque in grado di fare sì che, almeno in maniera provvisoria essi possano venire esonerati

---

[58] *Ibid.* 275v.
[59] Così il riassunto dell'Assessore, cfr. *Ibid.* 265r.
[60] *Ibid.* 276r-277v.

dai precetti ecclesiastici. Tutto ciò, «ne gentilibus lex nostra odiosa reddatur, novis christianis nimis onerosa»[61]. Si notifichino dunque - è il suo parere - ai nuovi cristiani cinesi come obbligatori *sub mortali* i precetti ecclesiastici, ma «fiat dispensatio a praefato iure positivo, non descendendo ad aliquam specialem significationem dispensationis, sive per modum interpretationis, sive per modum relaxationis, sive per modum privilegii»[62], vale a dire una dispensa molto ampia. La congregazione non sembra avere fatto propria questa posizione. Se si tiene conto che questo è il parere di un domenicano, e precisamente del direttore del dicastero, bisogna riconoscere che, per lo meno in questa fase, non sono del tutto supportate dalle fonti le sbrigative classificazioni che la storiografia correntemente assegna ai diversi ordini religiosi in questa controversia[63].

Anche il terzo domenicano, il Maestro del Sacro Palazzo, era del parere che si potesse dispensare dall'osservanza del diritto positivo (comunque da pubblicare), eventualmente conferendo ai missionari stessi la facoltà di dispensare, come aveva proposto Pallavicini. Avvertiva però: «Hac tamen facultate missionarii non prodige utantur»[64]. Tra i domenicani solo il P. *Socius* era per una riproposizione pura e semplice del decreto del 1645.

La posizione finale della congregazione fu che i missionari erano obbligati a informare i neofiti cinesi dei precetti della chiesa e della loro obbligatorietà *sub peccato mortali*; nel medesimo tempo però potevano avvertire gli stessi che da tali precetti essi potevano essere dispensati, previa illustrazione dei motivi della dispensa. Non passò dunque una dispensa indiscriminata, bensì *modificata*, vale a dire calibrata sulle situazioni che si davano nella realtà. Inoltre - avvertivano i cardinali - questa facoltà di dispensare, il papa, che ne era l'unico titolare legittimo, poteva delegarla ai missionari: parole prudenti per esprimere una esplicita raccomandazione in questo senso; tuttavia «in casibus particularibus tantum»[65]. Con ciò veniva accolta la proposta di Pallavicini, del Generale degli Agostiniani e del Maestro del Sacro Palazzo.

Questa delega di poteri di dispensa ai missionari gesuiti venne concessa realmente il 5 settembre del medesimo anno «in casibus particularibus tantum eorum arbitrio» per 12 anni[66]. Riguardo alla scadenza dodecennale si tenga presente che tutta la prassi pastorale dell'adattamento tenuta dai gesuiti, e tanto più le modifiche disciplinari che essi sollecitavano da Roma, erano pensate come essenzialmente temporanee, fino a che anche le cristianità della Cina avessero potuto senz'altro allinearsi agli usi e norme della chiesa universale.

---

[61] *Ibid.* 277r.
[62] *Ibid.*.
[63] Cfr. un'avvertenza analoga anche in BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique* 32 e 53.
[64] *St.St. OO 5 f* 277v.
[65] *Collectanea* 38.
[66] Cfr. *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* Pars I, cura et studio Raphaëlis de Martinis, Vol. I (Romae 1888) 289-290.

4. *Secondo punto: le unzioni sacramentali alle donne.*

La seconda difficoltà che i gesuiti (e tutti i missionari in genere) incontravano in Cina e per cui chiedevano modifiche alla prassi normale, o meglio l'approvazione della prassi speciale da loro già adottata e però sconfessata nel 1645, riguardava le modalità dell'amministrazione dei sacramenti del battesimo e dell'estrema unzione alle donne adulte[67]. La cultura cinese circondava di una speciale protezione e rispetto il corpo femminile e non tollerava leggerezze di sorta da parte degli uomini. Nel suo memoriale Martini esponeva interessanti particolari etnografici come la riservatezza delle donne cinesi a farsi vedere in pubblico, gli attenti rituali praticati nel passarsi di mano le cose tra uomini e donne, le stanze private delle donne, il loro abbigliamento scrupolosissimo, nonché il particolare della piccolezza dei piedi, qualità in Cina altamente apprezzata. A questo riguardo il Martini scriveva: «credo [hoc] sapientis alicuius inventum fuisse ut eas domi contineret, ne facile per vicos cursarent»[68].

Quanto ai riti cristiani, la situazione descritta aveva fatto sì che le donne cristiane venissero convocate per riunioni separate dagli uomini, in «particularia loca» sia per la messa che per le istruzioni.

Tanto più urtanti risultavano le unzioni previste dal rito del battesimo sul petto e sulle spalle, nonché l'estrema unzione. Anche il versare l'acqua sulla testa scoperta delle donne era azione temeraria. Per queste pratiche i missionari avevano subito aspre critiche dall'ambiente circostante e più d'una volta erano stati sul punto si essere cacciati fuori dal Paese. Per questo motivo Martini confessava esplicitamente che i gesuiti erano soliti amministrare l'estrema unzione soltanto alle donne che esplicitamente la chiedevano.

Il decreto del 1645 non aveva concesso sconto alcuno in questa materia, limitandosi a raccomandare che il tutto si svolgesse con la massima cautela e che si curasse di dare agli uomini prova dell'assoluta onestà dell'azione dei missionari.

In conclusione, le domande dei gesuiti erano due: si debbono usare nell'amministrazione del battesimo alle donne adulte tutti i sacramentali e le unzioni previste dal rito? Riguardo all'estrema unzione, si può «pro tempore» conferirla soltanto alle donne che la chiedono espressamente o addirittura, nel caso, negarla anche a quelle che la chiedono «cum incommoda ac pericula prudenter futura praevidentur [sic!]»?[69]

Anche in questa seconda materia i teologi[70] mostrarono ampia comprensione per la situazione cinese come veniva presentata da Martini, riservandosi peraltro più volte di avvertire espressamente che il loro giudizio discendeva proprio dal racconto del gesuita, al quale lasciavano tutta la responsabilità circa la veridicità dell'esposizione. Su dieci teologi (il cappuccino Marco Antonio da

---

[67] Cfr. in generale per il problema, BIERMANN, *Die Anfänge* 159-165.
[68] *St.St. OO 5 f* 280v.
[69] *Ibid.* 281r.
[70] *Ibid.* 281r-282v.

Carpineto non figura più tra i qualificatori), otto si dichiararono d'accordo con la prassi gesuitica di tralasciare le unzioni nel battesimo delle donne adulte.

Tra la maggioranza che perorava la concessione della dispensa, il domenicano Pius Passus de Bosco, *Socius*, e il Somasco Spinola erano per una concessione esplicitamente temporanea. Anche Pallavicini specificava «in casu particulari ex gravi causa», assicurando tuttavia che in tal caso sussisteva «*certe*» un «locus dispensationi», seguito in ciò dal generale degli Agostiniani. Ci si può domandare se faccia capolino qui la posizione «certitudinalista», vale a dire quella assolutamente certa della ammissibilità dei riti cinesi[71]. Negativi invece il carmelitano Ari e il domenicano Capizucchi, Maestro del Sacro Palazzo, i quali rimandavano semplicemente al decreto del 1645.

Di nuovo molto articolato e lungo l'intervento del Commissario generale Preti. Egli fa notare che, secondo l'esposto, i padri della Compagnia non ricercavano l'omissione di tutte le cerimonie accessorie del battesimo, ma soltanto dell'unzione del petto e delle spalle, nonché dell'apposizione della saliva sulla bocca delle battezzande; inoltre non veniva chiesta una omissione «absolutam, sed modificatam et circumstantiatam», cioè soltanto nel caso in cui l'esecuzione di tali cerimonie avesse messo in pericolo le comunità. Si poteva dunque venire incontro a tale richiesta. Poi Capizucchi avanzava una sua proposta, che poteva forse risolvere per altra via il problema: egli consigliava di utilizzare dei bastoncini per eseguire quelle unzioni, come si era soliti fare in Europa nell'unzione di persone appestate. Tutto ciò fino a che non si fossero potute introdurre anche in Cina le cerimonie consuete del rito cattolico.

Venendo al secondo problema, quello dell'amministrazione fondamentalmente discrezionale dell'estrema unzione, da parte di più d'uno dei qualificatori c'è una certa reticenza ad ammettere che in certi casi la si possa addirittura negare alle donne che la domandano. Il conventuale Gavazzi, ad esempio, riteneva che fosse comunque possibile, senza modificare la legislazione ecclesiastica, ridurre al minimo le unzioni di rito, così che il sacramento potesse essere amministrato normalmente; questo era anche il parere del Maestro del sacro Palazzo. Sempre il Gavazzi rilevava inoltre che se i missionari potevano accostarsi alle inferme per confessarle, non si vedeva perché non potessero anche conferire loro l'unzione. Aversa pensava che all'unzione si potesse soprassedere soltanto in caso di esplicito rifiuto da parte dei familiari. Sempre molto aperto alle richieste dei gesuiti il domenicano Preti, il quale riproponeva anche per l'estrema unzione il suo suggerimento delle verghe ausiliarie.

I cardinali decisero[72], e il testo definitivo recepì, che in caso di grave necessità potessero essere tralasciate nell'amministrazione del battesimo alcuni sacramentali, e che si potesse anche del tutto omettere l'estrema unzione. Non

---

[71] Cfr. BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique* 42s. 54; J. SEBES, *A comparative study of religious missions in three civilisations: India, China and Japan* In *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise a partir du XVIIe Siècle.* Actes du IIIe Colloque International de Sinologie (Paris 1983) 271-290 (= La Chine au temps des Lumières 6) qui p. 278.

[72] Cfr. *St.St. OO 5 f* 266v-267r.

si dice *negare*, tuttavia la possibilità non viene nemmeno esclusa positivamente.

5. *Terzo punto: gli onori resi a Confucio*[73].

Dopo la questione delle unzioni il decreto ottenuto dai domenicani nel 1645 toccava in alcuni punti (da 3 a 7) il problema del prestito ad alto interesse che era di uso corrente in Cina e la liceità o meno da parte dei cristiani cinesi di sottostare all'obbligo civile di contribuire al finanziamento di manifestazioni folkloristiche sospette e di altre chiaramente idolatriche. La cosa sembra non essere più stata di attualità dieci anni dopo nel senso che i gesuiti non ricercavano nessuna modifica dei decreti emessi allora.

Assai spinoso rimaneva invece l'ottavo punto sollevato da Morales, riguardante certe onoranze rese a Confucio in tutta la civiltà cinese, che sembravano porre problemi di compatibilità con la fede cristiana e che d'altra parte era ben difficile poter tralasciare. A suo tempo la decisione di Propaganda Fide era stata decisamente negativa. Questo punto però toccava un aspetto fondamentale della opera missionaria dei gesuiti: da Matteo Ricci in poi la loro attenzione apostolica si era infatti rivolta in particolare ai letterati, persone stimatissime nella società cinese, gli unici che avessero accesso alle cariche. Dalla conversione di queste personalità i missionari gesuiti si ripromettevano i più grandi progressi per la causa del vangelo nell'Impero di Mezzo, anche se quella strategia missionaria domandava pazienza. I missionari degli ordini mendicanti, che erano arrivati dalle Filippine spagnole negli anni Trenta, avevano invece scelto quel modo più immediato e popolare di evangelizzazione che era loro proprio anche in Europa e che avevano impiegato pure nell'evangelizzazione delle Indie Occidentali. Va inoltre tenuto presente che la comprensione del popolino di quelle onoranze confuciane era indubbiamente più rudimentale e semplificata che non presso i letterati e ben poco spazio rimaneva per un discernimento che evitasse di scadere nella superstizione, se non addirittura nell'idolatria. I nuovi missionari spagnoli non videro pertanto nessuna possibilità di permettere ai cristiani cinesi la pratica di quelle cerimonie e con Morales ritennero di dover denunciare a Roma la prassi liberale dei gesuiti.

Ora però Martini informò in maniera «diversa», dice il notaio nel S. Ufficio nel suo verbale[74], e lo fece con tutta la cura che il caso richiedeva.

Il memoriale di Martini[75] comincia col fare un po' di storia e riprende quell'argomentazione cara ai gesuiti per cui la vera mente dei classici cinesi non era incomponibile con la fede cristiana, e che soltanto i commentatori tardivi inserirono nel *corpus* di credenze confuciane elementi idolatrici inaccettabili. Questa era stata, come è noto, la scoperta di Ricci, che s'era preso il disturbo di leggersi

---

[73] Cfr. il testo del decreto in *Collectanea* 32s.
[74] *St.St. OO 5 f* 276v.
[75] *Ibid.* 284r-287r.

personalmente i classici cinesi[76]. Nel suo memoriale Martini cita ripetutamente Ricci e il suo volgarizzatore in Occidente, Nicolò Trigault, con rimandi precisi alle loro opere. Riferisce che al tempo di Confucio, 519 a.C., non si conosceva in Cina l'idolatria, che si insinuò invece nell'impero soltanto agli inizi dell'era cristiana. Dunque - era il suo ragionamento - il senso originario e proprio della proposta confuciana non ha in sé i germi della peste[77] idolatrica e in questa accezione pura la praticano i letterati. La dottrina di Confucio - ribadisce Martini - è in sommo onore presso i cinesi, a lui sia imperatori che letterati hanno sempre reso onori in certe ricorrenze. In nessun modo però i cinesi venerano Confucio come Dio, né gli tributano cerimonie proprie di un Dio, ma lo onorano come «insigni viro ac de Republica bene merito»[78]. Citando Trigault e Ricci, Martini sottolinea il carattere non sospetto di queste testimonianze in quanto rese decenni prima che altri religiosi entrassero in Cina e sollevassero il problema. Più in particolare riferisce Martini che subito dopo la morte di Confucio si era discusso in Cina a quale titolo si dovesse tenere in onore la sua memoria, se come re o come maestro di tutto l'impero: prevalse questa seconda opinione, ma mai fu in discussione una sua venerazione come Dio. Fu quindi stabilito che in ogni città dell'impero venisse edificata «aulam seu gymnasium», chiamata «hioquon» in onore di Confucio, dove i letterati e gli studiosi convengono in giorni fissi a rendere onore al grande maestro[79]. Questa aula è accessibile ai soli letterati, non vi è nessuna statua, soltanto il nome su una tavoletta. Inoltre quel mausoleo è unico in ogni città e chiaramente distinto dai templi, che abbondano, mentre i doni che vengono portati nelle onoranze confuciane non hanno carattere di culto divino.

Quanto a queste ultime, esse sono di due tipi ben distinti: una cosa sono quelle rese dai candidati ai gradi accademici, mentre altra cosa sono quelle più solenni a cui sono obbligati due volte all'anno i prefetti degli studi. Queste ultime hanno carattere più impegnativo, hanno luogo offerte di animali, anche se i testimoni specificano che non si tratta di sacrifici. I padri gesuiti non si sentono di escludere a proposito di queste cerimonie più solenni, per quanto non lo pensino, qualche componente superstiziosa. Inoltre non tutti i letterati sono obbligati a parteciparvi. Per questo motivo anche i gesuiti hanno sempre vietato ai cristiani di prendere parte a questo secondo genere di cerimonie e

---

[76] Su questa annosa discussione, cfr. le contestazioni mosse a Martini dal francescano Antonio de Santa Maria (Caballero) in Hangzhou nel 1659 in BIERMANN, *Die Anfänge* 182s; cfr. anche, del medesimo, il memoriale autentico del 20 agosto 1661 in *St.St. OO 5 f* 89r-90r. Per una contestazione moderna e complessiva della comprensione del confucianesimo e della Weltanschauung cinese da parte di Matteo Ricci, cfr. GERNET, *Cina e cristianesimo* (v. nota 1). Per la posizione di Matteo Ricci, cfr., ancora valido, BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode* (v. nota 1).

[77] Anche nell'Introduzione al suo *Novus Atlas Sinensis,* (Blaeu, Amsterdam 1655) (riprodotta anche nel mensile *Ianua Coeli,* Nrr. 220-222 gennaio-marzo 1993 p. 15), Martini qualifica come *peste* la setta idolatrica.

Nicolas Trigault, * 3.3.1577, Douai; SI 9.11.1594, Prov. Fl.-Belg.; † 14.11.1628, Hangchow. DEHERGNE, *Répertoire* 274-275.

[78] *St.St. OO 5 f* 284r.

[79] Dell'aula di Confucio Martini parla anche nell'Introduzione al suo *Novus Atlas Sinensis* (v. nota 77) 23.

anche ora non sollevano contro il decreto negativo del 1645 nessuna obiezione.

Le prime invece non hanno componenti superstiziose, nulla viene offerto e gli inchini che si fanno alla tabella del filosofo sono né più né meno quelli che i discepoli fanno ai loro maestri vivi. Queste cerimonie sono normali e obbligatorie per tutti i candidati ai gradi accademici e i Padri le hanno sempre permesse ai loro cristiani «quia vere nec umbram superstitionis includit, ut omni adhibita diligentia cognitum est»[80]. E continua Martini: «Si autem hoc prohibeatur, nullus christianus gradus litterarios accipiet, ex quibus omnis nobilitas, dignitas, honor, divitiae pendent apud Sinas, atque ita ingens impedimentum rei christianae poneretur»[81]. Di tanto infatti si trattava.

I teologi qualificatori[82] non ebbero molti dubbi, anche se è frequente nei loro voti la riserva del tipo «si vera sunt narrata» e altre espressioni simili. La motivazione ricorrente per giustificare la concessione, quasi come una clausola, è che queste cerimonie appaiono avere carattere «meramente civile e politico»: questi erano i termini con cui si esprimeva una valutazione possibilistica dei riti cinesi e che in tutta la omonima controversia hanno quasi la valenza di «termini tecnici».

Di una tale valutazione non appare peraltro del tutto persuaso il somasco Spinola, per il quale al contrario sussiste la «suspicio probabilis» che Confucio venga reputato un nume. Per questo motivo egli propone che le cerimonie dei graduandi siano permesse ai cristiani soltanto «praemissa protestatione publica quod philosophum solum ut hominem de regno optime meritum colunt». A questa proposta si associano anche il conventuale Gavazzi, il Commissario generale Preti, il generale agostiniano Luchini e pure il gesuita Pallavicini. Gavazzi e Preti esprimono però qualche dubbio che una tale pubblica dichiarazione, che assumerebbe il tenore di una sfida, possa avere luogo realmente. Va rilevato anche che con la «suspicio probabilis» di Spinola fa capolino nei voti un tipo di valutazione che nella letteratura del tempo sulla materia fece scorrere fiumi di inchiostro: la «probabilitas» o meno della posizione gesuitica o di quella dei loro critici[83]. Senza addentrarci qui in una questione assai complessa, notiamo soltanto che con questo termine ci troviamo in uno dei nodi centrali del dibattito teologico secentesco.

Con la solita prolissità, e anche con qualche oziosità, giunge alla conclusione positiva circa il *dubium* proposto il Commissario generale Preti. Il culto reso dai baccalaureandi a Confucio, così come è descritto, «ex parte rei *certe* non

---

[80] L'opera intitolata *Difesa Del Giudizio Formato Dalla S. Sede Apostolica, nel dì 20 Novembre 1704. E pubblicato in Nanchino ... intorno a Riti e Cerimonie Cinesi: Contro un libello sedizioso intitolato «Alcune Riflessioni intorno alle cose presenti della Cina». Opera di un Dottore della Sorbona [J. H. Serry OP], trasportato dal Manoscritto Francese da un Religioso Italiano.* In Torino 1709 (Cfr. STREIT VII 2579-2580), alle pp. 26-28, contesta queste affermazioni di Martini (nominandolo). Cfr. qui sotto pp. 236s. Altrettanto BIERMANN, *Die Anfänge* 187-194.

[81] *St.St. OO 5 f* 286r-v.

[82] *Ibid.* 286r-287r.

[83] Cfr. sopra n. 71.

est superstitiosus aut malus»[84]. Sarà ben difficile negare di avere a che fare qui con la posizione «certitudinalista». Del resto, ricorda il Commissario, i missionari stessi assicurano che là dove scorgono elementi superstiziosi sono essi i primi a vietare la partecipazione ai loro cristiani. Riguardo all'affiorare qua e là nei voti dei qualificatori delle posizioni probabilista o certitudinalista, va rilevato che Martini nel suo memoriale non accenna mai a questa discussione né utilizza mai quei termini, atti più a complicare che a risolvere i quesiti posti alla congregazione dai gesuiti della Cina.

Ad ogni buon conto la congregazione accolse in pieno le valutazioni dei qualificatori[85] e diede via libera alla prassi dei gesuiti circa le onoranze a Confucio. Soltanto dispose, come abbiamo accennato, che il testo del decreto riportasse i passaggi fondamentali del memoriale di Martini.

6. *Quarto punto: il culto degli antenati.*

Se le cerimonie a Confucio riguardavano soprattutto la classe dei letterati e dei mandarini - che per i gesuiti erano un punto di forza della loro strategia missionaria - il culto dei morti secondo i particolari riti cinesi riguardava tutta intera la popolazione e tutti i cristiani. È questo l'ultimo punto trattato nel decreto del 1656[86].

Il decreto del 1645 dedicava a questo tema i punti 9, 10, 11 e 12 ed era stato quasi interamente negativo[87]. I gesuiti però non si erano ancora uniformati ad esso, che praticamente avrebbe significato un divieto di doppia appartenenza, al cristianesimo e alla società cinese, vista la fondamentale importanza che ad un pietoso culto dei morti secondo i moduli tradizionali veniva attribuita in Cina. Si trattava dunque di informare nuovamente e più esattamente le congregazioni romane *circa factum*, vale a dire la reale valenza - meramente civile e politica - di quelle cerimonie, escluso ogni inquinamento di superstizione. Data l'importanza della materia, ancor più che nei punti precedenti, il decreto del S. Ufficio riportò ampi stralci del memoriale di Martini con scrupolosa esattezza, per rendere pubblicamente conto su quali basi seguiva ora una decisione differente rispetto al 1645. Non per nulla nei decenni successivi la polemica degli avversari dei riti si dirigerà tutta intera sul Martini e sulla - a loro parere - inattendibilità delle informazioni da lui fornite.

Nel suo memoriale il gesuita, prima di descrivere e valutare le cerimonie cinesi, si sofferma sul presupposto che stava alla base delle diverse valutazioni dei gesuiti e dei frati mendicanti circa il culto dei defunti: Qual'è la concezione dei cinesi circa l'anima umana? È una realtà divina? Sopravvive o no al corpo? A questo proposito, la setta degli atei (vale a dire dei taoisti e dei neoconfuciani degli ultimi secoli, che Ricci aveva insegnato a distinguere molto bene dalle dottrine dei classici) ritiene l'inizio della vita un puro caso e afferma la morte del-

[84] *St.St. OO 5 f* 286v.
[85] Cfr. *St.St. OO 5 f* 286v.
[86] Cfr. *Collectanea* 37-39.
[87] Cfr. *Collectanea* 33s.

l'anima insieme col corpo, di un'anima dunque puramente psichica. Gli idolatri (cioè i buddisti) da parte loro, sostengono la trasmigrazione delle anime e ammettono l'inferno, donde tuttavia le anime, dopo la purgazione, possono essere liberate «ut ita tandem purgatae ad campos amoenissimos in India migrent, ubi «Fe», turpissimus huius sectae auctor, vixit»[88]. Sappiamo, a questo proposito, che la valutazione ricciana e in generale gesuitica del buddismo era, a differenza che per il confucianesimo, radicalmente negativa. La terza opinione (e setta) è quella dei filosofi[89]. Questa prevede dopo la vita il premio per la virtù e la pena per i vizi; invita a una vita virtuosa non solo per evitare la pena, «sed quia virtus sui ipsius praemium est»[90]. Conclusione: «Ex his patet, Sinas nullam divinitatem animabus concedere, nihilque ab illis sperare posse, ut ait Trigautius...». Una delle affermazioni invece ricorrenti nell'informativa di Morales nel 1645 era che i cinesi pregano i loro defunti e da essi si attendono (come da delle divinità) grazie e favori, quali la salute, lunga vita, abbondanza dei frutti della terra e prole numerosa[91].

Passando alle cerimonie vere e proprie, Martini le situa nella cornice di una generale e ammirevole venerazione che i figli riservano ai padri, anche vivi, e in generale alle autorità[92]. Questo senso di obbedienza e di *pietas* tanto verso i progenitori morti che verso quelli vivi era stato un punto di forza dell'insegnamento di Confucio, che viene citato direttamente. «Ex his patet, - ribadisce Martini - Sinas non credere animas suorum defunctorum adesse, sed tantum eas honorare, ac si adessent. Deinde similes caeremonias ex sua institutione malas non esse, nec superstitiosas, nec ex malo fine stabilitas, sed ex praecepto naturali, quo tenemur parentes honorare; unde solum continentur intra limites obsequii civilis, ac politici»[93]. E continua: «Patet, quia ab omnibus tribus sectis adhibentur [le onoranze ai defunti], et sola idolatrica [i buddisti] aliqua admiscuit superstitiosa, ex quo ad Sinas pervenit sexcentis nimirum et pluribus annis post Confucium, atquae haec ab idolatricis admixta prohibent christianis suis Societatis Iesu missionarii, relictis civilibus ac politicis caeremoniis, quae potius laudandae sunt, quam vituperandae, *docenturque ita christiani, ut intelligant quid civile, et quid superstitiosum*» (sottolineatura nostra)[94]. Formazione dunque in luogo di dirigismi e divieti.

Per venire al *factum*, il primo modo di onorare i defunti è quello che riguarda un congiunto appena morto. Qui i particolari che avevano allarmato altri

---

[88] *St.St. OO 5 f* 290r.

[89] Per la presentazione del panorama religioso della Cina del tempo di Martini, con le tre cosiddette sette di confuciani («filosofi»), buddisti («idolatri») e taoisti («atei», «epicurei»), cfr. MARTINI, *Novus Atlas Sinensis* (v. nota 77) Introduzione (Cfr. *Ianua Coeli*, pp. 14-15). Sul tema cfr. anche la relazione di Gabriele Pollini al convegno di Pechino (v. nota 4).

[90] Stessa espressione nell'introduzione all'*Atlas* 15.

[91] Critiche alla sostanza della esposizione di Martini, in: BIERMANN, *Die Anfänge* 177-186; in diretta polemica con Martini, cfr. *Difesa Del Giudizio Formato* (v. nota 80) 28s.

[92] Cfr. MARTINI, *Novus Atlas Sinensis*, Introduzione (riprodotta anche nel mensile *Ianua Coeli*, NRT. 220-222, gennaio-marzo 1993, p. 16).

[93] *St.St. OO 5 f* 291r.

[94] *Ibid.*.

missionari erano stati «quoddam altare» che veniva preparato nella camera ardente, sul quale era collocata «imaginem defuncti, seu tabellam» colla scritta del suo nome, circondata da fiori e profumi vari. I condolenti che vengono a vedere il defunto si inchinano profondamente e ripetutamente davanti all'altarino e accendono ceri.

Il secondo modo è quello che si usa due volte all'anno e che ha luogo in aule speciali a ciò deputate (per i magnati che se le possono permettere nella loro casa) con tabelle varie che vengono a formare una specie di albero genealogico della famiglia. Qui vengono portate offerte in cibarie, candele, profumi... Le famiglie povere che non si possono permettere un tale mausoleo permanente, tengono nell'abitazione un angolino o un altarino con sopra le tabelle coi nomi dei loro defunti. A preoccupare però era il fatto che sul medesimo altarino tenevano anche le immagini dei santi cristiani.

Il terzo modo di onorare i defunti aveva luogo una volta all'anno sulle tombe vere e proprie, che erano collocate all'esterno degli abitati. Là i cinesi vanno almeno in primavera per ripulire le tombe dalle erbacce e dopo aver profuso preghiere e lacrime e deposto come offerte vino e cibi cotti, si siedono e consumano un pasto fraterno. Una specie di *refrigerium* antico o di banchetto di comunione, sul quale anche la chiesa antica aveva nutrito delle perplessità. I missionari gesuiti avevano cercato di approfondire questo terzo modo per valutarne la compatibilità con la fede cristiana. «Interrogati cur cibos apponerent, dicunt, ut suos mortuos eo honore afficiant quo vivos solebant, quia filiorum prima obligatio est alere parentes, quamvis sciant quod mortui non edant, ita autem agere, ut filii discant, qualiter parentes suos honorare debeant, et qua veneratione. Demum dicebant alii quia ignoramus alium modum meliorem, quo affectum nostrum explicemus, memoriam progenitorum conservemus honore filiali, et quod tamquam ingrati ac inoboedientes a concivibus haberentur, nisi ita agerent. Inoboedientiae autem nota ac crimen summum est apud Sinas»[95]. Martini, per parte sua, sottolinea il carattere meramente politico e civile di quelle cerimonie e rileva che i missionari gesuiti hanno sempre fatto attenzione a rendere i catecumeni capaci di distinguere gli aspetti superstiziosi da quelli meramente civili, proibendo i primi e permettendo i secondi.

Segue a questo punto il triplice quesito che i missionari sottopongono alla congregazione: Possono essere permesse ai cristiani cinesi le cerimonie sopra descritte, espunta e proibita ogni eventuale componente superstiziosa? Secondo le stesse cerimonie, così eventualmente purificate e lecite, i cristiani le possono fare anche in presenza dei parenti ancora pagani e cooperando con loro? Il fatto però che in molti casi, quando la circostanza era pubblica e promiscua di cristiani e non, non ci sarebbe stata la possibilità per i primi di apportare alle cerimonie quelle eventuali purgazioni in grado di fugare ogni scrupolo poneva il terzo, più impegnativo quesito: «Num adesse etiam possint christiani, praecipue facta fidei protestatione, quando infideles etiam superstitiosa agunt, non coope-

---

[95] *Ibid.* 292r-v.

rando aut auctorizando, sed quia valde notaretur si consaguinei tum abirent, et esset inimicitiae causa ac odii»[96]. Con questi tre quesiti si ricomprendeva tutta la materia affrontata nei punti 9, 10, 11, 12 del 1645.

Una materia tanto spinosa era destinata a creare qualche discussione nel collegio dei teologi qualificatori del S. Ufficio[97], e questo si riscontra nei loro voti scritti. Ancora una volta essi sottolineano che non sono responsabili della veridicità o meno delle informazioni a loro sottoposte, sulla base delle quali essi esprimono la qualifica teologica e giudicano la ammissibilità o meno della prassi gesuitica. Individuano poi in alcuni punti le discriminanti per un giudizio: che le aule dei defunti non siano templi e le tavole o altarini non siano intese come altari per il sacrificio; che le offerte che vengono portate non siano sacrifici e le preghiere che si fanno in quella circostanza ai defunti non siano rivolte a loro come richieste di grazie.

Riguardo alla praticabilità attiva da parte dei cristiani di queste cerimonie, vale a dire i primi due quesiti, sei teologi sono per il sì, se pur con qualche condizione, quattro per il no. Questa volta è per il sì il *Socius* del Commissario generale, che per lo più è restrittivo nel suo parere sulle altre questioni - ovviamente se corrispondeva al vero che non fossero inficiate da elementi superstiziosi. Negativi sono il generale dei Servi di Maria e il somasco Spinola; quest'ultimo è critico in particolare sull'usanza di tenere la tabella dei defunti sull'altarino domestico insieme alle immagini di Cristo e dei santi. Negativi anche il generale degli Agostiniani e il consultore conventuale Gavazzi. Positivi gli altri, Pallavicini in modo sobrio e quasi lapidario, come sempre, Preti invece col solito apparato teologico-giuridico. Il Maestro del Sacro Palazzo si sofferma invece sulla cura dei sepolcri, le genuflessioni e le prostrazioni, notando che esse erano state permesse già nel 1645; non si deve invece permettere che i cristiani portino e consumino cibi sulle tombe in quanto è cosa che sa di superstizione.

Più ampia l'adesione dei qualificatori alla prassi dei gesuiti circa il terzo quesito, quello della presenza passiva a cerimonie anche superstiziose quando l'assentarsi non verrebbe accettato dai parenti e susciterebbe risentimenti. I teologi si rendono conto della delicatezza di questa situazione, sicché rimane soltanto il *Socius* ad escludere del tutto quella pratica, «etiam cum protestatione» da parte dei cristiani. La presenza di cristiani è definita ammissibile da Luchini «sed tantum quoad praesentiam localem», da Preti «simplicem moralem praesentiam». Gavazzi aggiunge la raccomandazione che i missionari pongano ogni diligenza nell'introdurre le cerimonie solite dei cattolici verso i defunti non appena cessi l'occasione di scandalo e di calunnia. Avverte anche che può essere raccomandabile la attestazione di fede da parte dei cristiani soltanto «sublato subversionis periculo», perplessità condivisa anche dal Maestro del Sacro Palazzo.

---

[96] *Ibid.* 297r.
[97] *Ibid.* 297r-298v.

«Domini cardinales - ci informa il notaio del S. Ufficio[98] - approbarunt, ita tamen ut in praecedenti quaesito dictum est, quod specificentur narrata a missionariis». Il testo definitivo del decreto riporta infatti con grande ampiezza il factum così come è riferito dal Martini nel suo memoriale. Quanto alla decisione stessa, il decreto accenna che la presenza materiale di cristiani alle cerimonie superstiziose è giustificabile soltanto se in nessun altro modo possono evitarsi odii e inimicizie; d'altra parte ammette che la speciale attestazione di fede che si suggerisce, abbia luogo soltanto se non costituisca a sua volta «subversionis periculum».

7. *Quinto punto: la predicazione della croce.*

In questi termini il decreto venne dunque approvato il 23 marzo 1656, quando Martini si trovava già a Lisbona. Egli però, pur di non tornare in Cina a mani vuote, lasciò partire il convoglio del 30 marzo e attese la prossima partenza di lì a un anno[99].

Il memoriale di Martini però non finiva qui. Vi si sollevava un ultimo punto che era stato toccato dal decreto del 1645[100]. Nulla osservava sui punti 13 fino a 16 di allora, il cui tema più importante (Nr. 14) era la ormai risolta «questione dei termini», vale a dire dei nomi di Dio, che aveva travagliato i primi anni della missione cinese e più ancora quella giapponese. Il decimosettimo invece conteneva un'accusa a carico dei gesuiti che era di quelle che lasciano il segno: quella cioè di tenere celata ai catecumeni in Cina l'immagine e in genere la catechesi sulla passione e morte di Cristo, in quanto scandalosa e contraria alla locale idea di civiltà e di religione, e di differirne a più tardi la presentazione[101].

È vero che i gesuiti nella loro prassi catechetica e liturgica sottolineavano di più il momento della gloria pasquale nell'evento Cristo; vedersi però accusati di decurtare in modo così sostanziale il kerigma cristiano era qualcosa da non potersi tollerare. Viceversa le relazioni sulla predicazione dei primi frati provenienti dalle Filippine nel Fujian negli anni Trenta raccontano di scenografiche ostensioni della croce sulla pubblica strada e indiscriminatamente a tutti gli spettatori possibili[102].

Il memoriale di Martini presentato a Roma nel 1655 è tanto più prezioso in quanto non si hanno facilmente fonti di prima mano che illustrano la posizione dei gesuiti su questo grave ed inquietante particolare[103]. Questa sezione è la più breve di tutto il memoriale e anche la più vivace. Martini assicura che «nullo pacto differtur in Sinis doctrina passionis Christi, ipsaque Christi crucifixi imago, quoad opportune fieri potest, exponitur». Nessuno viene battezzato senza avere avuto una catechesi sulla crocifissione del Signore e senza che abbia impa-

---

[98] *Ibid.* 271r.
[99] Cfr. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina* (v. nota 4) 126s.
[100] Cfr. *Collectanea* 34s.
[101] Su questo problema, cfr. BIERMANN, *Die Anfänge* 200-205.
[102] Cfr., con riferimento a BIERMANN, SCHATZ, *Inkulturationsprobleme* (v. nota 1) p. 601.
[103] Cfr. *St.St. OO 5 f* 296r-v. 293r (rilegato scompaginato).

rato a fare il segno della croce. Sono stati fatti stampare diversi libri con le storie della passione e crocifissione, insieme a preghiere a Gesù nella sua passione e alle sue santissime piaghe; sono state pure stampate delle tavole con le vignette dei vari momenti e misteri della vita di Gesù dal battesimo all'ascensione, ivi compresi i diversi e singoli momenti della passione e morte. A riprova di tutto ciò Martini afferma di avere portato con sé dalla Cina un crocifisso in uso in quelle cristianità.

Sarebbero pure stati accusati, i gesuiti, di avere omesso nella versione cinese del simbolo della fede l'articolo sulla crocifissione e morte sotto Ponzio Pilato. Falso, ovviamente. I Padri distribuiscono inoltre ai loro cristiani a capodanno immagini a stampa della croce o di Gesù e di Maria che i fedeli attaccano alle porte della loro casa. Nelle chiese poi tengono un grande crocifisso, dipinto o scolpito, «ita clausum, ut christianis aperiatur cum in templo sunt, ante quem die veneris fit congregatio de Passione»[104]. Infine, nel calendario che distribuiscono annualmenete ai cristiani sta scritto a chiare lettere al venerdì santo: «giorno in cui il Figlio di Dio ha patito»; e al giorno della Invenzione della santa croce: «giorno in cui fu ritrovata la santa croce». Nel venerdì della settimana santa infine espongono all'adorazione il santo crocifisso secondo le cerimonie di S. romana Chiesa. Si chiede se tutto ciò sia sufficiente o no.

Il documento è interessante perché, pur con qualche cautela, fa capire che i gesuiti osservavano una reale riservatezza nel mettere in pubblico e in primo piano l'elemento della croce. Se si tiene presente quali erano invece gli accenti nella pietà barocca, ad esempio nelle missioni popolari, che tanto gesuiti che frati mendicanti predicavano in Europa, non si può negare che si ha qui un certo spostamento rispetto alla pratica tradizionale. D'altra parte Martini respinge con forza e con documentazione obiettiva l'accusa di sottacere la croce ai neofiti cinesi.

Il riassunto verbale del notaio del S. Ufficio sottolinea il violento disappunto provato dai gesuiti di fronte a queste accuse che ritenevano del tutto calunniose: «Circa a questo quesito dicono li padri giesuiti che si meravigliano che tal cosa si sia posta in controversia; e quello che è peggio, che si siano impressi libri nei quali venghino i giesuiti censurati che non predicano il mistero della Passione di Cristo, poiché ciò è falsissimo; et espongono ancora opportunamente l'immagine del Crocifisso»[105].

La stesura dei voti dei qualificatori[106] non ha praticamente storia: tutti affermano in maniera pura e semplice «*sufficere*» quello che i Padri fanno riguardo alla predicazione della passione e crocifissione. Solo il *Socius*, fedele alla sua impostazione alquanto restrittiva, aggiunge: «dummodo etiam in publicis con-

[104] *Ibid.* 296v.

[105] *Ibid.* 271v-272r. Calunnie analoghe, sempre circa la predicazione e la venerazione della croce, finirono anche nella Quinta delle *Lettere Provinciali* di BL. PASCAL, a cura di Ferruccio Masini (Milano 1989) 72 (= Biblioteca Universale Rizzoli), per la ricostruzione della quale sono assai istruttivi i laconici accenni ricavabili da BIERMANN, *Die Anfänge* 200.

[106] *St.St. OO 5 f* 296v. 293v (scompaginati).

cionibus coram gentilibus Patres missionarii aliquando saltem faciant commemorationem passionis et crucis Christi Domini»[107].

Il verbale del notaio Lupi[108] conclude annotando che la valutazione dei teologi venne fatta propria anche dai cardinali della congregazione. Il decreto finale tace invece completamente di questo ultimo punto, sicuramente per non risollevare inutilmente una questione che aveva come nessun'altra guastato i rapporti tra i gesuiti e gli ordini religiosi che avevano sporto le querele. Se si tiene conto che il riassunto del notaio segnala ancora i pareri dei teologi e anche quello della congregazione, si può affermare che la decisione di soprassedere del tutto a questa accusa contro i gesuiti fu del papa Alessandro VII. Dopo di ciò anche la letteratura polemica non risollevò più questa accusa.

Trattandosi dell'ultima pagina del memoriale di Martini, la fine del quinto punto è siglata da un'ampia scritta in maiuscolo: OMNIA AD MAIOREM DEI GLORIAM: un vero e proprio contrassegno che non lascia dubbi sulla paternità dell'opuscolo, tutto quanto steso in prima persona singolare.

8. *La polemica intorno all'operato di Martini.*

Non desta meraviglia a questo punto che negli anni seguenti gli strali degli avversari della prassi dei gesuiti si siano puntati soprattutto sul Martini e sulla sua informazione, anche perché era quello l'unico modo per non accusare direttamente il S. Ufficio o il papa Alessandro VII. Non staremo ora a percorrere tutta la storia della «recezione» del decreto del 1656. Tanto meno possiamo noi sciogliere la complessa questione della veridicità o meno delle affermazioni di Martini, oppure dei mendicanti, specialmente domenicani[109]. Il tema di questo studio è la presentazione della posizione e delle informazioni di Martini e la genesi del decreto del S. Ufficio del 1656.

Ad ogni buon conto, ancora nel 1658 i domenicani incontrarono Martini a Makassar (Indonesia) durante il viaggio di ritorno in Cina, e poi in Hangzhou, e in ambedue le occasioni lo trovarono stranamente reticente nel comunicare anche a loro il decreto del S. Ufficio che egli portava con sé, come se pensasse che quella era una faccenda interna ai gesuiti, ai quali bastava che il S. Ufficio avesse sospeso a loro favore la obbligatorietà del decreto del 1645[110].

Una contestazione in piena forma delle informazioni del Martini venne intrapresa lungo gli anni '60 ancora una volta da parte dei domenicani di Manila, specialmente da parte del P. Juan Polanco, giunto in Cina dal Messico nel 1659 e passato due anni dopo a Manila per prepararsi al capitolo generale che si doveva tenere prossimamente a Roma, al quale era stato destinato come definitore generale della provincia. In scrupolose inchieste, nel corso delle quali vennero perfino appositamente mandati dei cristiani in Cina ad osservare le costumanze e vennero consultati dei libri cinesi, i domenicani si convinsero del carattere sacri-

[107] *Ibid.* 296v.
[108] *Ibid.* 272r.
[109] Per il merito delle discussioni è utile BIERMANN, *Die Anfänge* 156-205.
[110] Cfr. quanto già rilevato sopra, nota 49.

ficale delle onoranze che i letterati riservavano a Confucio. Polanco portò tutto il materiale a Roma dove cercò di ottenere un decreto chiarificatore, che venne il 20 novembre 1669 e che confermava ambedue i decreti, quello del 1645 e quello del 1656, ognuno per le affermazioni e le circostanze sue proprie - in sostanza una vittoria dei gesuiti[111].

Intanto faceva il suo ingresso sulla scena della controversia il domenicano Domingo Francisco Navarrete, il quale - già da vent'anni attivo nelle Filippine e in Cina - tornò in Europa e scrisse un'opera molto importante sulle questioni cinesi: i *Tratados Históricos* (1676. 1679)[112], il cui secondo volume, peraltro prontamente sequestrato dall'Inquisizione spagnola, era una macchina da guerra contro la prassi dei gesuiti. Questa veniva combattuta anche rivelando per la prima volta al grande pubblico la posizione contraria al Ricci che a suo tempo aveva assunto il suo successore a capo della missione di Cina, Niccolò Longobardi.

In realtà, il decreto del 1669 aveva sostanzialmente messo la sordina alle polemiche e negli anni seguenti la prassi dei gesuiti sembra essere stata generalmente praticata[113]. Come però a suo tempo l'arrivo nel Fujian dei francescani e dei domenicani aveva comportato l'inizio delle dispute, o meglio il loro rilancio all'esterno della Compagnia di Gesù, altrettanto successe quando in Cina cominciò ad agire un nuovo gruppo missionario, vale a dire le Missioni Estere di Parigi, con l'ausilio delle quali la congregazione romana di Propaganda Fide intendeva spezzare il monopolio missionario di spagnoli e portoghesi nell'Estremo Oriente. C'era da attendersi che il personale di Propaganda avrebbe assunto la difesa e il rilancio del decreto della omonima congregazione del 1645.

Con ciò Martini tornava ad essere il bersaglio degli avversari del decreto del 1656. Il terzo articolo del *Mandement* del vicario apostolico del Fujian, Charles Maigrot, del 1693 diceva infatti testualmente: «Dichiariamo che l'esposto fatto a suo tempo al papa Alessandro VII sui punti controversi tra i missionari della Cina non è veritiero sotto numerosi aspetti; e pertanto, quantunque le risposte fatte dalla Santa Sede siano state giuste e sagge e appropriate alle circostanze espresse nelle questioni, i missionari non possono prevalersene per permettere il culto di Confucio e degli antenati in uso presso i Cinesi»[114]. La *quaestio facti* veniva così rilanciata, tra l'altro sussumendo elegantemente il decreto del 1669 che affermava la validità di ambedue i decreti di Innocenzo X e di Alessandro VII.

L'anno prima del *Mandement* di Maigrot, la *Histoire des Differens entre les missionaires Jesuites d'une part et ceux des Ordres de St. Dominique et de St. François de l'autre touchant les cultes que les Chinois rendent a leur Maitre*

---

[111] Per il memoriale di Polanco dell'aprile 1669, cfr. *St.St. OO 5 f* 35r-37 e in genere tutto il fascicolo, che servì alla preparazione del decreto del 13/20 novembre 1669; per quest'ultimo cfr. STREIT V 2378.

[112] Per maggiori particolari, cfr. STREIT V 2440.

[113] Così PASTOR, *Storia dei Papi* XIV/1 433.

[114] Nostra traduzione da: J. BRUCKER, *Chinois (Rites)* (v. nota 1) 2372-2373.

Confucius, a leurs Ancestres et a l'Idole Chin-hoan, edita nel 1692[115] dedicava all'opera del Martini alcuni capitoli, di cui basta riferire qui i titoli: «Chap. 13: Du Décret obtenu par Martinius en 1656. Chap. 14: Dégiusemens & faussetez de la 3. Demande du Décret de Martinius, qui regarde les honneurs que les Chinois rendent a Confucius. Chap. 15: Deux erreurs des Jésuites touchant les sacrifices solemnels de Confucius: l'une de fait, que leurs Missionnaires ne les ont jamais permis; l'autre de droit, qu'ils auroient pu les permettre n'y ayant rien de superstitieux. Chap. 16: Divers déguisemens & faussetez dans l'exposé du P. Martini sur le sujet des honneurs que les Chinois rendent à leurs Ancêtres. Chap. 17: Des faux avantages que les Jesuites prennent du Décret obtenu par Martinius. Chap. 18. Que le Décret de Martinius n'a jamais été publié légitimement dans la Chine».

I gesuiti a loro volta si attestavano su una difesa a oltranza del fortunato intervento del loro confratello. Un'opera del 1700: *Difesa De' Missionarii Cinesi della Compagnia di Gesù In Risposta all'Apologia de' PP. Domenicani Missionarii della Cina intorno à gli onori di Confusio, e de' Morti; opera di un Religioso Teologo della medesima Compagnia,* In Colonia 1700[116], dedicava il cap. 14 alla difesa del P. Martini dalle accuse dell'Apologista «e si dimostra[va] non surrettizio il Decreto, che dalla S. Sede egli ottenne».

Un'altra opera dello stesso anno: *De Ritibus Sinensium erga Confucium Philosophum Et Progenitores Mortuos Alexandri papae VII. Decreto Permissis adversus librum inscriptum «Historia cultus Sinensium»,* Liegi 1700[117], nel Cap. III della II Parte trattava «De informatione S. Sedis per P. Martinum Martinium». Nella *Observatio 1* si sosteneva che «Sententia D. Maigrot contra P. Martinium fundamento falso nititur, estque tam injuriosa S. Congregationi, quam eidem Patri». Nella *Observatio 2* «Confutantur rationes a D. Maigrot allatae pro tuendo suae contra Martinium sententiae fundamento».

Ben più importante e decisiva delle schermaglie degli eruditi era però, o sembrò essere, la dichiarazione ufficiale dell'imperatore cinese K'ang-hi nel 1700 che confermava in tutto l'interpretazione gesuitica dei riti cinesi.

Il 20 novembre 1704 invece il papa Clemente XI sanzionava ufficialmente un decreto dell'Inquisizione Romana (il dicastero che nel 1656 era stato favorevole a Martini) con il quale si confermavano le ordinanze di Maigrot. Riguardo al terzo articolo di Maigrot, che criticava l'esposizione di Martini, si poneva ancora una volta all'Inquisizione il problema di un giudizio sull'operato del gesuita cinquant'anni prima. Di nuovo la congregazione evitava di esporsi, limitandosi a dire che la Santa Sede pronunciava sempre giudizi di verità sui quesiti che le venivano proposti, non spettava però ad essa verificare la veridicità degli esposti stessi. Gli articoli del decreto del 1704 che descrivevano il merito della questione (appunto il *factum!*) ribaltavano tuttavia la versione di Martini descri-

---

[115] Cfr. STREIT V 2665.
[116] Cfr. STREIT VII 2065.
[117] Cfr. STREIT VII 2138.

vendo i riti cinesi come superstiziosi e idolatri[118]. Nel 1707 il legato apostolico Maillard de Tournon pubblicava in Cina il decreto del papa, gettando nel caos le missioni dei gesuiti.

La polemica ripartiva ora in grande stile e la situazione cinese, anche per le mosse ora affrettate ora impacciate dei legati pontifici, precipitava nella confusione e nella paralisi. Quanto all'Europa, nessuno era più in grado di spegnere l'incendio, alimentato ormai dal formarsi del teorema antigesuitico e ampiamente uscito dal tema specifico.

In difesa del decreto di Clemente XI venne pubblicato nel 1709 (edito in traduzione italiana anonima) il libro del valente teologo domenicano J. H. Serry, dal titolo: *Difesa Del Giudizio Formato Dalla S. Sede Apostolica, nel dì 20 Novembre 1704. E pubblicato in Nanchino... intorno a Riti e Cerimonie Cinesi: Contro un libello sedizioso intitolato Alcune Riflessioni intorno alle cose presenti della Cina... Opera di un Dottore della Sorbona, trasportato dal Manoscritto Francese da un Religioso Italiano.* In Torino 1709[119]. Questo libro contiene il compendio più sistematico delle critiche mosse all'opera di Martini e insieme la requisitoria più implacabile contro di essa. Anche qui, la difesa del decreto di Clemente XI del 1704 doveva fare i conti con quello di Alessandro VII del 1656, che aveva avuto luogo essenzialmente sulla base delle informazioni di Martini. «Ora - afferma Sherry - per tutto il corso di questa nuova controversia s'è provato, e convinto: che la esposizione fatta dal nominato gesuita Martinio sia parte diminuita e parte falsa. Dal che ne siegue che non sono state permesse come civili e politiche le cerimonie da cinesi veramente praticate, ma quelle che con falsità e con arte sono state dal sopraddetto esposte. Mi stenderei troppo a lungo - continua Serry - se volessi addurre di nuovo tutte le prove addotte nel processo di questa causa per convincer di frode l'espositore Martinio; ma non accade il farlo, mentre la causa è giudicata. [...] Dirò solo per semplice e breve notizia di chi è male informato delle scritture, che i maggiori capi di infedeltà e d'inganno già sparsi nella accennata esposizione sono dieci»[120]: niente di meno. Li riferiamo brevemente per come vengono presentati, senza entrare a nostra volta nella discussione sulla verità o meno delle critiche. Oltre alle cerimonie a Confucio che sono descritte da Martini - argomenta Serry - ce ne sono altre più solenni, che hanno certamente valore religioso e qualificano nel medesimo senso anche quelle minori; la sala dedicata a Confucio nelle città è in realtà un tempio; diceva Martini che non concorrono nelle onoranze rappresentanti delle sette degli idolatri e degli ateisti: ma anche i letterati «sono in un certo senso assieme idolatri, ed atheisti» e spiega il perché. Quanto all'affermazione che i riti a Confucio erano originariamente di mero valore civile e politico, ammesso (e non concesso) questo, resta da vedere se di quella natura si sono conservati o se non hanno invece assunto nella cultura neoconfuciana e popolare valenze religiose.

---

[118] Cfr. *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* (v. nota 66) II 223-237, in particolare (riguardo al terzo articolo) 228 233 234 235.

[119] Cfr. Streit VII 2553.

[120] Serry (v. nota 80) 25-26.

«Falsità più che aperta» è poi l'affermazione che non vengano presentate «offerte» a Confucio. «Un'altra bugia» è che «i litterati fanno solamente a Confusio quelle medesime cerimonie e riverenze che si fanno a maestri viventi». Quanto agli onori resi al grande maestro, costui «non viene solamente da essi onorato in qualità di maestro, ma come un santo, anzi come il maggiore di tutti i santi». A questo riguardo egli riporta delle scritte della tabella allestita nella sala di Confucio che a suo parere provano il carattere religioso di quelle cerimonie. Quanto agli onori resi agli antenati, ai quali secondo Martini non verrebbe riconosciuto alcun carattere di divinità, questa è «cosa assolutamente falsa, imperocché sperano ottenere da loro, o per mezzo di loro, beni temporali: oltre di che ve ne sono molti fatti Numi e divinizzati da loro». Che poi i cinesi «niente chiedono e nulla sperano da progenitori defonti [...] mille volte è stato convinto di falsità, per le preghiere, e promesse registrate ne rituali cinesi». Infine (punto dieci) «narrando le cerimonie più solenni solite a farsi tre o quattro volte per ciascun'anno in onore degli antenati, passa [Martini] maliziosamente sotto silenzio quasi tutte le circostanze che rendono quelle cerimonie superstiziose», e Serry enumera i particolari che a suo dire provavano ciò. Conclusione: «Ora mentre così è tanto chiaro come il sole, e discuoprendosi falsissima e diminutissima la esposizione del gesuita Martinio, tanto è vicino al falso, che Alessandro VII abbia col suo decreto responsivo approvate le cerimonie e i riti cinesi, quanto è lontano dal vero che i riti e le cerimonie dal Martinio proposti siano veramente quelli che da cinesi vengono infatti praticate». Nulla vale dunque appellarsi al papa Alessandro VII per sottrarsi all'obbligo di osservare il recente decreto del 1704, perché «sotto Alessandro VII il Martinio espose a suo talento la notizia de riti che diceva pratticarsi nella Cina, per carpire con pace l'approvazione del papa. Non vi fu parte alcuna contraria; niuno si fece innanzi ad iscuoprire la falsità; si lasciò di far l'esame particolare sopra ciaschedun di quei fatti per ben discernere se fossero esposti sinceramente o con frode; non si fece causa, né processo su tal'affare; ma sulla buona fede che le cose si pratticassero come le rappresentava soavemente il buon gesuita, fu risposto dalla congregazione e dal Papa che quei riti, *secundum proposita,* si potevano tollerare. Ma in oggi - conclude il domenicano - per opera di quei buoni Padri [i Padri delle Missioni Estere di Parigi], la fede tien gli occhi aperti»[121].

Abbiamo qui una requisitoria che sembra non lasciare spazi alla prassi dei gesuiti e soprattutto alla rappresentazione della *quaestio facti* fatta dal Martini nel 1655-56. Tutte le dispute pratico-teologiche dei due secoli della cristianità classica si erano, quale più quale meno, impelagate nella *quaestio facti* e nella sua più o meno veritiera rappresentazione. La *quaestio iuris,* in confronto, presentava meno problemi.

Di fronte a questo libro i gesuiti non rimasero ovviamente inattivi. Un testo molto illustrativo della loro replica a Serry è la *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche,* in tre volumi, scritta dal gesuita Georg Pray

[121] *Ibid.* 24-31.

ed edita ad Augsburg nel 1791[122]. L'autore riprende in quest'opera una serie di argomentazioni già diffuse in altri scritti lungo il Settecento e fissa in tal modo la posizione dei gesuiti nella questione dei riti, lasciandoci al contempo una ottima silloge di fonti altrimenti perdute. Alle pagine 139-156 del I volume abbiamo la replica gesuitica alle accuse degli avversari circa il comportamento di Martini: sul banco degli accusati è ora G.B. Morales e la sua sottovalutazione delle ragioni dei gesuiti nella sua informativa a Propaganda Fide nel 1645.

Lo shock del 1773 e il tramonto dell'*ancien régime* riportarono la discussione ai suoi termini più propri. La ripresa missionaria del secolo XIX però mostrò ancora una volta le resistenze verso una de-europeizzazione delle missioni cristiane. Finalmente, l'8 dicembre 1939 Pio XII approvava un'istruzione della congregazione di Propaganda Fide in base alla quale «mutatis saeculorum fluxu moribus et animis» i cosiddetti *riti cinesi* potevano praticarsi con buona pace anche da parte dei cristiani.

Vero è che nel Settecento ormai non c'era più un genuino interesse alla *quaestio facti*. A partire dall'ordinanaza di Mons. Maigrot del 1693, o meglio a partire dalle dispute e contese da quella suscitate, si era ormai andati oltre le considerazioni di merito. Anche la riesplosa questione giansenistica di quegli anni di inizio Settecento aveva ormai poco a spartire con Cornelius Janssen e il suo *Augustinus*. Le diverse opinioni sui metodi missionari in sé e sulla valenza propria delle usanze cinesi facevano ormai le spese di più ampi interessi politici e coloniali, di concorrenze e contrasti ereditari tra gli ordini religiosi e di movimenti ideologici e culturali nuovi rispetto al patrimonio di una cristianità medievale che si trovava in fase di definitivo superamento.

Nel Settecento, per quanto ancora insistentemente citato ed evocato, Martini non era più il vero oggetto del contendere e la questione dei riti un pretesto. Meno ancora era essa una questione cinese, ma piuttosto europea, di un'Europa in piena crisi culturale e spirituale[123]. Domenicani o gesuiti che fossero, i missionari erano ormai, loro malgrado, inconsapevoli comparse di altre rappresentazioni. Essi continuavano a lavorare generosamente nelle cristianità cinesi, ma nel frattempo l'Europa dei Lumi leggeva a modo tutto suo le *Lettere Edificanti e Curiose*.

---

[122] Cfr. STREIT VII 3818.
György Pray, * 11.1.1723, Érsekújvár; SI 14.10.1740, Prov. Austr.; † 27.9.1800, Pest. L. LUKÁCS, *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae S.I. (1551-1773)* (Roma 1988) II 1276-1277.

[123] Cfr. S. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del Seicento* (v. nota 27) 87-164.

DOCUMENTI

IL MEMORIALE PRESENTATO DA MARTINO MARTINI E I VOTI DEI TEOLOGI QUALIFICATORI DEL S. UFFICIO NELLA QUESTIONE DEI RITI CINESI[124]

[PRIMO PUNTO][125]

[275r] *Quid facti, circa dubium seu quaesitum primum, quod est de pubblicatione Iuris Positivi.*

In Sinarum regno maxima christianorum pars pauperes operarii sunt, qui diebus singulis victum pro se ac uxoribus operando lucrari debent, qui si obligentur ad dies dominicas et festa servanda vix saepe unde vivant habere poterunt; iidem a praefectis laborare coguntur et nullo pacto excusare se possunt, quia infideles praefecti parum curant, festusne sit dies vel non. Ipsi vero praefecti patriis legibus tribunalia sua adire statutis horis coguntur diebus singulis ac ibi res regiminis disponere, lites ac similia determinare, quam audientiam omittere non possunt sine periculo privationis officii.

Deinde non possunt patres in urbibus Sinicis ad templa nostra magnos convocare conventus ne Sinis timidissimis ac suspicacibus causam dent sinistrae alicuius suspicionis; immo contingit saepe ut prohibere debeamus ne tot christiani templum frequentent diebus festis et cum unicus sit sacerdos aut ad summum duo non possumus christianos partiri. Praeterea eadem obligatio tam viros quam foeminas obligaret, atqui nullo modo in Sinis foeminae templa nostra frequentare possunt ad quae viri conveniunt; qua re foeminae die-[275v]-bus festis sacrum audire non possunt nisi cum plures essent sacerdotes. Consideranda ergo etiam est haec sacerdotum penuria: unus isque solus sacerdos saepe integram provinciam excolit, modo ad hos modo ad illos longo aliquot dierum itineris intervallo excurrendum est, modo ad hanc modo ad illam civitatem in quibus sparsi fideles habitant, ut ita saltem annis singulis visitentur, unde reliquo tempore sine sacerdote aut sacramentis vivere coacti christiani sunt. Procurandum etiam videtur ne multis erroneae conscientiae periculis exponamus novos christianos, qui saepe peccasse se crederent, omittendo ea ad quae obligantur, licet forte aliunde excusarentur et vix unquam in casibus occurrentibus copiam sacerdotum habere possunt quos consulant.

Si vero loquamur de ieiunio non paucae sunt rationes, ob quas Sinae illud servare nequeant. Servant quidem libenter die veneris ac sabati ac in vigiliis abstinentiam a carnibus, at ieiunium unius comestionis in meridie rarissimi possunt. Prima ratio generalis est, quia Sinenses inde ab infantia ter ad minimum de die edere solent, ad quod cogit laevitas cibi; vix enim plerique praeter simplicem oryzam et olera sale condita vel quid simile laevissimum edunt; unde nisi mane ientaculum accipiant ad omnia fere inepti sunt, vix quid laborare aut agere ieiuni possunt; pane etiam carent ac vino et cibis crassioribus ac substantialioribus, praecipue pauperiores. Praefecti autem ex regis mandato ab hora [276r] matutina octava ad primam vel secundam usque pomeridianam pro tribunali sedere debent ieiunii autem ea adire nequeunt. Absoluta audientia excipiendis salutatoribus aut visitandis insumunt; noctu convivia celebrant, quae recusare more gentis inhumanum esset.

---

[124] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Stanza Storica [St.St.] OO 5 f.*
[125] 275r-276r.

Quaesitum. His circumstantiis positis, quaeritur utrum missionarii novis christianis quam primum baptizantur debeant intimare ius positivum tamquam obligatorium sub peccato mortali quantum ad ieiunia, festa servare et confiteri semel in anno ac communicare.

[VOTI DEI QUALIFICATORI][126]

1. Pater Socius
censuit non esse recedendum a voto Patrum Qualificatorum qui anno 1645 huic quaesito responderunt.
Ita est, Fr. Michael Pius Passus de Bosco socius R.mi Commissarii Generalis S. Officii.

2. Pater Generalis Servorum
idem censuit.
Ita est, Fr. Henricus Burgus Generalis ordinis Servorum BMV.

3. R. D. Stephanus Spinula Congregationis Somaschae
Fuit in voto practice ad minus teneri missionarios intimare ius positivum tamquam obligatorium sub mortali, ut re vera est. Locum tamen esse benignitati S. D. N. ut in numero ieiuniorum et festorum dispenset, praecipue vero quoad festa in auditione missae.
Ita est, D. Stephanus Spinula Congregationis Somaschae.

4. P. Hieronimus Ari carmelita
censuit missionarios teneri intimare ius positivum ut obligatorium, ita tamen ut simul explicent et doceant causas propter quas excusantur fideles ab observatione praeceptorum in eodem iure contentorum, de quibus in quaesito.
Ita est, Fr. Hieronimus Ari carmelita.

[276v] 5. P. Sfortia Pallavicinus Societatis Iesu
censuit missionarios teneri ad intimationem iuris positivi in quantum eius obligatio extenditur ad eas regiones: sed quia practice vel difficile est, vel non expedit hac dispensare, congruum valde esse ut S.D.N. utatur sua benignitate in concedendis facultatibus dispensandi.
Ita est, Sfortia Pallavicinus Societatis Iesu.

6. Fr. Marcus Antonius a Carpineto procurator generalis Capucinorum
censuit standum esse in decretis olim super hac re factis, addito eo quod possit locus esse concedendi, ex privilegio potius quam ex dispensatione, ut concurrentibus in facto ab eiusmodi iure aut iuribus positivis gentes illius regionis aliqua in parte eximant.
Ita est, Fr. Marcus Antonius qui supra manu propria.

7. P. Generalis Sancti Augustini
censuit missionarios teneri ad publicationem iuris positivi ut obligatorii sub peccato mortali; sed tamen, supposita veritate facti, esse locum ut S. D. N. concedat privilegium dispensandi.
Ita est, Fr. Paulus Luchinus, Generalis Sancti Augustini.

8. Fr. Modestus a Ferrara, ordinis Minorum conventualium, consultor Sancti Officii
censuit missionarios teneri ad intimationem iuris positivi obligatorii sub mortali, quoad annuam confessionem, communionem, ieiunia et festorum observationes, nam cum lex Christi sit iugum suave, et onus leve, non obligat nisi adsit possibilitas physica et moralis

---

[126] 276r-277v.

per quod [277r] recurrunt rationes in oppositum adductae, alioquin nec parochi rurales obligarentur ad intimationem ieiunii, immo nec in civitatibus intimari deberet, ubi maior pars est illorum qui ieiunare non possunt, ut adolescentes, senes, infirmi, laborantes, pauperes, praeterquam quod universum praefatum ius positivum quoad substantiam divinum est, quamvis quoad taxationem temporis ecclesiasticum. Standum igitur in alias decisis de anno 1645.
Fr. Modestus qui supra.

9. Ego Raphael Aversa Clericorum Minorum
Fui et sum in voto debere annunciari ius positivum, cum illis tamen exceptionibus et limitationibus quibus excusari possunt fideles et locum etiam esse ampliori dispensationi, si S.mo placeat.

10. Fr. Vincentius Pretus commissarius
Quia Sinae fere omnes (ut Qualificatoribus missionarii exposuerunt) non solum habent causas sufficientes rationabiles manifestas permanentes, sed per modum transeuntis ut possint per superiores exonerari a gravamine iuris positivi de ieiunio, auditione sacri in diebus festis, confessione et communione annuis, et etiam habent plures causas evidentes diuturnas ac fere perpetuas excusantes ab obligatione dicti iuris, ideo ne gentilibus lex nostra odiosa reddatur, novis christianis nimis onerosa, et ut omnes cognoscant iugum ecclesiae esse suave et leve, ut iugum sui sponsi, existimaret ut Sinis fieret intimatio praedicti iuris positivi ita obligantis omnes christianos sub peccato mortali ut cum his qui habent causas evidentes, maxime diuturnas aut fere perpetuas fiat dispensatio per modum intepretationis, cum his vero qui habent causas sufficientes ut supra et habent recursum ad superiores, soleat fieri dipensatio per modum relaxationis, vel per privilegium. Quo circa locus relinquatur benignitati S.mi ut cum Sinis habentibus non solum causas sufficientes per modum permanentis manifestas sed excusantes evidentes fere perpetuas fiat dipensatio a praefato iure positivo non descendendo ad aliquam specialem significationem dispensationis, sive per modum interpretationis, sive per modum relaxationis, sive per modum privilegii.
Ita, fr. Vincentius Pretus Commissarius generalis S. Officii.

11. Fr. Raimundus Capisuccus Magister Sacri Palatii
censuit ius positivum ecclesiasticum Chinensibus a missionariis esse enunciandum tamquam obligatorium sub mortali; et simul eisdem declarandum, hoc ius non obligare eo rigore quo ius divinum, sed in aliquibus casibus excusari posse fideles ab eius observantia. Quapropter universalis dispensatio totius iuris ecclesiastici non videtur adhibenda; [277v] posset tamen si S.mo placuerit missionariis tradi facultas, ut in dubio, an causae sint sufficientes ad excusandum ab hac observantia possint dipensare, hac tamen facultate missionarii non prodige utantur.
Ita est, Fr. Raimundus Capisuccus Magister Sacri Palatii.

[SECONDO PUNTO][127]

[280r] *Quid facti circa dubium, seu quaesitum secundum, quod est de sacramentalibus omnibus mulieribus etiam adhibendis.*

Praxis Societatis Iesu missionariorum in Sina est viris omnibus omnia S. Rom. Ecclesiae sacramentalia ac caeremonias tum in Baptismate tum in Extrema Unctione adhi-

[127] 280r-281r.

bere; faeminis autem non omnibus sed solum id petentibus et quando non est periculum offensionis infidelium; hocque facimus magna adhibita diligentia, cautela ac circumspectione, ne scandalum etiam passivum demus, totamque christianitatem evidentissimo exponamus periculo. Vix enim unquam de ullo alio crimine accusati fuimus nisi quod lex nostra nimiam concederet cum foeminis familiaritatem, quod caput earum aperiremus ac aqua ipsi lavaremus, quod manibus nostris tangeremus et non semel ob id in magno periculo fuimus, ut omnino eiiceremur ex Sina, totamque christianitatem perderemus. Quid autem dicerent Sinae, si nos viderent foeminarum pectus ac scapulas aperire ut sancto oleo passim inungeremus illas partes quas illi adeo in mulieribus tectas ac occultas volunt scrupulose; magna enim ac plane admiranda immo et laudanda est mulierum Sinensium honestas ac modestia, qua in re [280v] omnes totius orbis longe superant nationes. Vix unquam foeminas per plateas in Sinis videbis; si amicum visites, foeminae numquam comparent, neque in mensa aut prandio cum marito, si alii etiam amici adsint; interiorem domus partem inhabitant «sunui» dictam, ad quam viris non patet aditus; crimen enim esset hoc tentare, etiam si casu accideret aut honesta ex causa. Vestes mulierum ad terram usque demissae sunt et vesti annexum colare collum totum tegit; de manu viri aliquid accipere vitio vertunt; cum forte aliquid offertur supra mensam aut scamnum ponitur, quod inde mulier accipit, neque nuda manu sed manica vestis tecta. Maxima mulierum pulchritudo parvis tribuitur pedibus; propterea ab infantia stringunt fasciis ne crescant. Credo sapientis alicuius inventum fuisse ut eas domi contineret, ne facile per vicos cursarent.

Coeterum quod indecentissimum credunt Sinae est, si alicubi viri cum foeminis conveniant, quod nec ad festa publica, aut ad [...][128] faciunt; esset enim indecentissimum. Hanc ob causam non possunt simul cum viris ad nostra templa admitti, ut supra dixi, ideo particularia habemus loca ubi solae conveniunt, cum commode fieri potest, ad missam audiendam ac reliqua peragenda iuxta catholicae religionis leges.

[281r] *Quaesitum.* His positis, quaeritur num omnia sacramentalia in baptismate foeminarum adhibenda sint. Certum enim est quod haec pericula ac incommoda non oriantur ex sacramentalium saucitate, sed quia res etiam sanctissimae ab hominibus male saepe accipiuntur, vel ex malitia, vel ex ignorantia, nec facile potest tam politum regnum ac adeo in hac materia zelosum contrariisque moribus ac legibus pertinaciter deditum ab omni suspicione inhonestatis liberari.

Eaedem circumstantiae ac incommoda militant in sacramento extremae unctionis si foeminis dandum sit omnibus. Nam propterea domus adeundae essent aegrotarum et secreta mulierum conclavia, mulieres tangendae; quod sine magno scandalo ac nota gentilium saepe fieri non posset.

Quaesitum. Quaeritur ergo num sufficiat pro tempore petentibus solum hoc conferire sacramentum in regno Sinarum ob rationes supradictas. Iterum quaeritur num negandum sit, cum incommoda ac pericula prudenter futura previdentur.

[VOTI DEI QUALIFICATORI][129]

1. P. Socius

Quantum ad primum quaesitum censuit, supposito gravi periculo in facto exposito, esse locum benignitati S.mi dispensandi ad tempus circa usum illorum sacramentalium quae apud Sinas inhonestatem redolent, in baptismum tantum mulierum adultarum.

[128] Una parola illeggibile.
[129] 281r-282v.

Quantum ad secundum censuit missionarios debere ministrare extremam unctionem mulieribus Sinensibus praetententibus [sic] [281v] et non postulantes, si possunt, adhortare ut petant et posse omittere aliquam unctionem; in casu vero gravis periculi prudentiae missionariorum esse remittendum ministrare vel non.
Ita est, fr. Michael Pius Passus de Bosco socius R.mi P. Commissarii generalis S. Officii.

2. Pater generalis Servorum
Quoad primum quaesitum censuit sacramentalia ab ecclesia instituta quae non solum sunt ad ornatum, sed ad significandum, adhibenda esse omnia in baptismo etiam foeminarum, ubi S.mus non dipensaverit. In proposito autem (veris existentibus narratis) esse locum dispensationi in aliquibus prout S.mo placuerit.
Quoad secundum, stantibus his quae exponuntur, posse in aliquibus casibus sufficere si ministretur tantum petentibus, in aliis etiam petentibus posse vel ministrari omissa aliqua ex unctionibus, vel etiam interdum denegari, si gravia incommoda atque pericula prudenter praevideantur futura.
Ita est, Fr. Henricus Burgus Gen. Ordinis Fratrum Servorum BMV.

3. Pater Spinula Congregationis Somaschae
fuit in voto quantum ad primum missionarios de se non posse abstinere ab usu sacramentalium, saltem practice loquendo. Esse tamen locum in praesenti ut S.D.N. dispenset pro aliquo determinato tempore, ne in baptismate foeminarum adultarum unctio pectoris et scapularum adhibeatur.
Ad secundum vero sufficere etc. Quin etiam negari posse, dummodo grave damnum timetur.
Ita est, D. Stephanus Spinula Cong. Som.

4. P. Ieronimus Ari carmelita
censuit adhibenda, iuxta decisum a S. Congregatione anno 1645.
Quoad secundum idem censuit quod P. Magister socius Rev.mi Patris Magistri Commissarii.
Ita est, Fr. Ieronimus Ari Carmelita.

5. P. Sfortia Pallavicinus Societatis Iesu
censuit quantum ad sacramentalia posse missio-[282r]-narios ea omittere in casu particulari ex gravi causa, et certe locum esse dispensationi.
Quantum ad sacramentum extremae unctionis satis esse si detur petentibus foeminis; et si grave malum immineat posse etiam petentibus denegari, vel aliquam unctionem omitti.
P. Pallavicinus Sfortia Societis Iesu.

6. P. Generalis S.ti Augustini
fuit in eodem prorsus voto admodum Reverendi P. Sfortia Pallavicini.
Ita est, Fr. Paulus Luchinus Generalis S.ti Augustini.

7. P. Modestus a Ferr. Ordin. Min. Conventualium consultor S.ti Ufficii
censuit sacramentalia in baptismo esse omnino adhibenda, ut de anno 1645 decisum fuit, vel ad minus solum illud praetermittendum ex quo rationabiliter praevidetur secuturum scandalum vel aliud damnum, alia vero adhibenda.
Quoad secundum censuit nullo modo denegandam extremam unctionem petentibus; tum quia non omnes unctiones sunt de substantia illius, unde in casu necessitatis posset per minores unctiones administrari; tum quia cum possint sacramentum paenitentiae infirmis administrare absque periculo gravis mali, non videtur cur etiam extremam unctionem eisdem conferre non valeant.
Fr. Modestus qui supra.

8. Ego Raphael Aversa
fui et sum in voto posse ex iusto timore scandali seu damni praetermitti aliquam caeremoniam de qua quaeritur, et multo magis posse in hoc a S.mo indulgeri; magis tamen debere conferri petentibus extremam unctionem, nisi maius scandalum seu damnum iuste timeatur, et nisi denegetur ad infirmam accessus.

9. [282v] Fr. Vincentius Pretus commissarius generalis S.ti Officii.
Quia missionarii fatentur se in partibus Sinarum solemniter ministrare baptismum omnibus viris quos contigit baptizare cum omnibus caeremoniis solitis et etiam foeminis quando abest periculum et offensio, solum petunt ut possint omittere non omnes caeremonias seu sacramentalia, sed aliqua, nempe unctionem pectoris et scapularum aliquarum foeminarum et appositionis salivae in os earumdem et non petunt omissionem istorum sacramentalium absolutam, sed modificatam et circumstantiatam, scilicet quando ex appositione ipsorum in quibusdam foeminis oriuntur scandalum et offensio gentilibus et exponitur tota christianitas periculo evidentissimo ut perdatur, putat in hoc casu esse locum dispensationi ut possint omitti talia particularia sacramentalia, animadvertendo sicut ad evitandum scandalum corporale tempore pestis apud Europeos parochus potest in danda extrema unctione uti virga oblonga argentea aurea vel lignea ad ungendos infirmos peste laborantes, ita posse missionarios ad evitandum scandalum spirituale passivum procedens ex ignorantia vel infirmitate ad fugiendam omnem speciem inhonestatis quae ex consuetudine congenita Sinis concipitur ob tactum manualem illarum partium uti virgis oblongis ut supra ad ungendum pectus et scapulas dictarum mulierum, si tamen usus talium virgarum deservire potest ad evitandum scandalum et speciem inhonestatis, ut gradatim possit induci usus consuetus istorum scramentalium.
Quoad sacramentum extremae unctionis cum detur a missionariis omnibus viris et etiam aliquibus foeminis cum omnibus caeremoniis quando non oriuntur supradicta incommoda, solum petunt omissionem istius sacramenti in aliquibus foeminis in totum vel in partem, scilicet quoad aliquam unctionem quando ex appositione dicti sacramenti vel aliquarum unctionum oriuntur supradicta inconvenientia: fuit in voto ut possit concedi in hoc casu dispensatio omittendi ministrationem dicti sacramenti in toto vel in parte vel posse etiam missionarios adhibere unctionem per praedictas virgas si hoc modo cessarent incommoda, ut fit in nostris partibus tempore pestis.
Ita censeo, Fr. Vincentius Commissarius generalis S. Ufficii.

10. P. Raimundus Capisuccus Magister Sacri Palatii
censuit sacramentalia in baptismo esse adhibenda; illa tamen missionarii tali circumspectione administrent, hominesque talibus instruant documentis, ut ab omni suspicione inhonestatis liberentur, ut decisum est in S. Congregatione 1645.
Quoad sacramentum extremae unctionis censuit nullo modo denegandum esse petentibus, quia non omnes unctiones sunt de substantia ipsius, ideoque in casu necessitatis vel ad evitandum damnum quod ex eius omissione sequeretur, posset per minores unctiones ministrari.
Ita est, P. Raimundus Capiseccus Magister Sacri Palatii.

[TERZO PUNTO][130]

[284r] *Quid facti circa dubium seu quaesitum octavum, quod est de caeremoniis erga philosophum Cunfucium.*

---

[130] 284r-286r.

Cunfucius philosophus apud Sinas eximius floruit sub imperatore King, qui regnavit ante Christum annis 519, quo tempore apud Sinas nulla dabatur idolatria. Haec enim pestis primum Sinas penetravit sub Mingo imperatore 65 annis post Christi Nativitatem. De hoc autem philosopho, post magnas adhibitas diligentias ab omnibus Societatis Iesu missionariis, sequentia verissima cognita sunt. Primo. Quod eius doctrina sit in maximo apud Chinas honore ac aestimatione, quam omnes amplectuntur ac sequuntur, non solum speculative, nullo modo discrepando aut dubitando de minima sententia quam protulit, sed etiam in praxi sequendo consilia omnia ac statuta confirmat hoc Trigaultius, Lib. 1, c. 5.

Secundo. Quod ab eius obitu ad haec usque tempora tum imperatores tum litterati magnos illi tribuunt honores et annis singulis ea die qua natum dicunt et initio uniuscuiusque mensis: confirmat hoc Trigault lib. 1, c. 10.

Tertio. In eo omnes conveniunt Sinae, ut nullo modo Cunfucium ut numen venerentur nec ullas ei faciant caeremonias Deo proprias sed solum tamquam insigni viro, ac de Republica benemerito, [284v] qua de re ita Trigault ibidem: «Nec litterati viri solum, sed ipsi quoque reges per tot retro saecula mortalium tamen, et non etiam numinis alicuius ritu venerantur»; capite autem decimo ita ait: «Nullas porro praeces ei recitant nec ab eo quidquam petunt aut sperant».

Placuit Trigaultii testimonium ad hanc rem citare; nam haec typis edidit, antequam alii Religiosi praeter Societatis patres Sinas ingrederentur et multo antequam dubia haec mota essent, nimirum 1616; praeterea quia ordinavit suam Historiam ex R. P. Mathaei Ricci Commentariis; unde haec testimonia non tam Trigaultii sunt, quam ipsius Ricci, in litteris, loquela, legibus ac moribus Sinensium peritissimi, ut patet ex Trigaultii praefatione. Credendum autem tantos viros in re tanta errare non voluisse, nec minus diligenter examinasse.

Quarto. Addo certissimum esse, atque a duobus millibus annorum confirmatum, quod hos honores eo tantum nomine philosopho tribuant, quod Magister fuerit Sinarum omnesque fieri gratitudinis ergo pro beneficio quod doctrina sua rei publicae praestitit.

Confirmat haec omnia illud, quod accidit paulo post eius mortem; controversum enim fuit inter regem ac philosophos quonam pacto tantus vir esset honorandus. Duae fuerunt opiniones; una, titulo regis honorandum esse dicebat, eo quod sua virtute eam dignitatem meritus fuerit, licet non obtinuerit. Fundabatur haec opinio [285r] in axiomate sinicae philosphiae, quod habet Cunfucius in libro «Chung Yung», cap. 17, in quo asserit magnam virtutem regnum habituram et summum dignitate, summum etiam virtute esse debere. Altera opinio fuit, ut tamquam totius imperii magister honoraretur, quae praevaluit. Declaratus ergo fuit totius imperii magister: numquam autem tractatum fuit apud Sinas, ut tamquam deus aut numen haberetur, vel honoraretur, atque ideo «Cum Fuxu» dictus est: «Cum» familiae nomen est, «Fuzu» [sic] autem magistrum significat.

Determinato hoc titulo, in qualibet totius imperii civitate aulam seu gymnasium extruxerunt quod Cunfucii vocant; in eo habitant studiorum praefecti, quos «hioquon» vocant; hic litterati ac studiosi conveniunt et certis diebus Cunfucium venerantur, eisdem omnino caeremoniis ac ritibus quibus vivos magistros solent; qua in re discipuli Sinici diligentissimi sunt erga suos magistros, licet pro una tantum die aliquem praeceptorem habuerint in quacumque arte mechanica aut liberali. Erga Cunfucium autem unanimes[131] sunt litterati tamquam universalem magistrum regni, omni exceptione maiorem: componunt etiam orationes ac poemata, quae in eius laudem recitant; ad hoc gymnasium solis

[131] La lettura di questa parola non è del tutto sicura.

litteratis patet aditus et hoc non quocumque tempore, sed diebus statutis, vel quando gradus litterarios accipiunt. Nulla in aula Cunfucii imago, sed solum nomen Cunfucii litteris scriptum, unicum praeterea tale gymnasium est in maximis etiam [285v] urbibus. Ex quibus patet quantum ab idolorum templis distinguatur, ita ut mirer esse qui hoc aliter intelligant.

Quae vero offeruntur in aula Cunfucii nec ex natura sua nec ex institutione hominum deputata sunt ad cultum divinum, ut patet ex dictis, vel ut tamquam numen illud venerentur, quod tamen necessarium est, ut sit verum sacrificium, ut docet S. Augustinus, lib. 2 De Doctrina Christiana, cap. 20, t. 3, ubi ait: «Superstitiosum est, quidquid ab hominibus institutum est ad facienda et colenda idola, vel pertinens ad colendum sicuti deum creaturam partemve ullam creaturae».

His explicatis, duplex considerandus est modus quo philosophum suum honorant; unus quem studiosi exhibent quando gradum aliquem accipiunt: omnes enim graduati simul aulam Cunfucii ingrediuntur, in qua eos expectant cancellarii, doctores ac examinatores; ibi simul omnes ante nomen philosophi nihil omnino offerendo, illas omnino faciunt caeremonias ac inclinationes more Sinico quas omnes discipuli faciunt suis magistris vivis; atque ita cognito philosopho Cunfucio pro magistro, gradus accipiunt a cancellariis, ac discedunt.

Quaesitum. Quaeritur iam, num hanc accipiendorum graduum caeremoniam christiani litterati agere licite possint; et hoc hactenus Societatis Iesu missionarii permiserunt facere; quia vere nec umbram superstitionis includit, ut omni adhibita diligentia [286r] cognitum est. Si autem hoc prohibeatur, nullus christianus gradus litterarios accipiet, ex quibus omnis nobilitas, dignitas, honor, divitiae pendent apud Sinas, atque ita ingens impedimentum rei Christianae poneretur.

Modus secundus quo Cunfucium honorant est qui fit bis in anno. Facit hanc caeremoniam studiorum Praefectus, baccalaureis aliquibus iuvantibus; ponunt autem ante Cunfucii nomen supra terram cervum mortuum, capramque iam alibi occisam, serica ac similia; nulla ibi fit occisio aut sanguinis effusio; praxis tamen Societatis hactenus fuit nulli unquam Christiano hoc concedere, sed omnino prohibere, quia ad hoc festum non omnes adesse tenentur et invitati possunt se aliquo praetextu excusare; prohibuimus ideo hoc, quia videtur aliquam superstitionis umbram habere, quamvis re bene considerata ex dictis solum videatur actio politica ac civilis cultus.

[VOTI DEI QUALIFICATORI][132]

1. P. Socius
censuit si Confucio nec templum nec altare est dicatum, nec sacrificia offeruntur nec pro numine vel sancto habetur et colitur, posse tolerari Sinas conversos exhibere Confucio caeremonias pro recipiendis gradibus.
Ita est, Michael.

2. P. Generalis Servorum
fuit in eodem voto quoad caeremonias pro recipiendis gradibus etc.
Ita est, Fr. Henricus Generalis ordinis Fratrum Servorum BMV.

[132] 286r-287r.

3. P. Spinula,
fuit in voto, attenta suspicione probabili quod Confucius universaliter a Sinis gentilibus ut numen reputetur, praefatam recipiendorum graduum caeremoniam solum permitti posse christianis praemissa protestatione publica quod philosophum solum ut hominem de regno optime meritum colunt.
Ita est, Stephanus Spinula Congr. Som.

4. [286v] P. Ari Carmelita
stante veritate supra narratorum, fuit in voto caeremonias huiusmodi in gradibus suscipiendis, utpote intra limites meri cultus civilis et politici contentas, posse litteratis christianis permitti.
Ita est, Fr. Ieronimus Ari Carmelita.

5. P. Sfortia Pallavicinus Societatis Iesu
censuit posse permitti adhibita protestatione.
Sfortia Soc. Iesu.

6. P. Generalis S. Augustini
fuit in eodem voto P. Spinulae et Pallavicini.
Ita est, P. Paulus Luchinus Generalis S.ti Augustini.

7. P. Modestus a Ferraria Ord. Minor. Conventualium consultor S.ti Ufficii
censuit, si in gradibus illis recipiendis nulla oblatio fiat, sed intra terminos meri cultus politici et civilis contineantur, posse alia permitti, praesertim adhibita protestatione; quam credit non ita facile posse ad praxim reduci.
Fr. Modestus qui supra.

8. Ego R. Aversa
fui et sum in voto posse permitti illas caeremonias in honorem Confucii quae alias consuetae sunt in honorem magistrorum viventium, cum contingeant solum honorem politicum et civilem, non autem alias quae superstitionem sapiunt.

9. Fr. Vincentius Pretus, Commissarius Generalis
Quia cultus quo honoratur Confucius non est malus ex parte cultus, nec in scripto (ut aperte colligitur ex his quae exposuerunt Qualificatoribus missionarii), est in voto ut possit permitti. Nam Confucius honoratur a maiori parte ut optime meritus de republica Sinarum et non ob alium titulum ut ipse Confucius revera optime meritus est de dicta republica, unde dictus cultus ex parte rei certe non est superstitiosus aut malus. Actiones externae corporales quae adhibentur in eius cultu solent adhiberi ad honorandos omnes alios magistros vivos et mortuos, nec habent alium usum ex natura rei vel ex consuetudine: ideo talis cultus in scripto non est malus, sed mere civilis et politicus. Si autem huic cultui adiungeretur aliqua superstititio, asserunt missionarii non permittere ut christiani intersint. Ad maiorem cautelam possunt christiani adhibere protestationem, si ex protestatione non oriatur turbatio et seditio.
Ita censeo, Fr. Vincentius Pretus Commissarius generalis Sti Officii.

[287r] 10. Fr. Raimundus Capisuccus, Magister Sacri Palatii
censuit posse christianis permitti praedictas caeremonias in gradibus suscipiendis, si re vera intra limites meri cultus civilis et politici sistunt, ut exponunt missionarii.
Ita est, Fr. Raimundus Capisuccus Magister Sacri Palatii.

[QUARTO PUNTO][133]

[290r] *Quid facti circa dubium seu quaesitum IX, X, XI, ac XII, quae sunt de caeremoniis erga defunctos a Sinis fieri solitis.*

Iuxta tres Sinarum sectas triplex etiam est de animabus humanis opinio. Prima [opinio] est atheorum, quae omnia casu incepisse affirmat, animas autem simul cum corpore interire.

Secunda est sectae idolatricae: haec transmigrationem animarum admittit et etiam infernum, sed non aeternum, at ex quo liberari animae possint, ut ad corpora redeant, ut ita tandem purgata ad campos amoenissimos in India migrent, ubi «Fe», turpissimus huius sectae auctor, vixit.

Tertia opinio est philosophorum Sinensium, quae passim admittit virtutis praemium ac vitiorum poenam; omnes ad bene vivendum hortatur non spe praemii alicuius aut metu poenae (hunc enim finem virtutis vilissimum dicit), sed quia virtus sui ipsius praemium est. Putat autem haec secta bonorum animas praemio malas paenis afficiendas, indifferentes autem omnino fore, ut in vaporem evanescant. [290v] Ex his patet, Sinas nullam divinitatem animabus concedere, nihilque ab illis sperare posse, ut ait Trigaultius, lib. 1, c. 10, § «Nihil porro in his...».

Quae cum ita sint, tamen quam plurimos quaelibet secta habet ritus, ac caeremonias, quibus defunctos suos honorant; nam iuxta philosophorum axioma, Sinae erga parentes tum vivos, tum mortuos ad stuporem obsequiosi sunt, eo animo, ut illis habeant gratias de bonis quae ab illis acceperunt, simulque doceant filios, qualiter maiores suos etiam debeant honorare; qua de re multa ex libris Sinicis, quorum philosophia putat ex hac observantia maximum boni regiminis punctum pendere, nam ita discunt etiam regibus et praefectis oboedire; nam, ut ait Cunfucius, qui de hac oboedientia multa habet: «Qui domi fidelis non est ac obsequiens, nec foris regi erit; esse non potest, ut qui parentibus oboedire didicit, ac maioribus suis obsequi, turbas in regno moveat, ac infidelis evadat; ex hac bona educatione totius Reipublicae regimen pendet». Eo autem modo, ac animo mortuis servire iubet Cunfucius, quo vivis; patet ex Cap. 19, Lib. «Chun Yung» ubi ait: «Serviant mortuis, uti servierunt vivis; servias [291r] praeteritis, uti fecisti praesentibus; hoc enim est summum oboedientiae». Et Cap. 16 ait: «Impera, ut omni reverentia, decore ac munditia perficiantur ritus ac caeremoniae erga defunctos, eodem modo ac si mortui ante te essent, vel ad dextram vel ad sinistram».

Ex his patet, Sinas non credere animas suorum defunctorum adesse, sed tantum eas honorare, ac si adessent. Deinde similes caeremonias ex sua institutione malas non esse, nec superstitiosas, nec ex malo fine stabilitas, sed ex praecepto naturali, quo tenemur parentes honorare; unde solum continentur intra limites obsequii civilis, ac politici. Patet, quia ab omnibus tribus sectis adhibentur, et sola idolatrica aliqua admiscuit superstitiosa, ex quo ad Sinas pervenit, sexcentis nimirum, et pluribus annis post Cunfucium, atque haec ab idolatricis admixta prohibent Christianis suis Societatis Iesu missionarii, relictis civilibus ac politicis caeremoniis, quae potius laudandae sunt, quam vituperandae, docenturque ita christiani, ut intelligant quid civile, et quid superstitiosum.

Ut autem ad quid facti veniamus, triplex est modus, quibus defunctos suos honorant. Primus est: cum aliquis moritur, sive christianus sit, sive gentilis, pro inviolabili more habetur in domo defuncti quoddam altare [291v] praeparare, in eodemque imaginem defuncti, seu tabellam collocare, in qua eius nomen scriptum est, cum ornatu odorum, florum, et candelarum, retroque cadaver feretro inclusum ponere. Omnes autem qui ad condolen-

[133] Scompaginato: 290r-292v, 297r.

dum domus illas ingrediuntur, coram praeparato altari, et defuncti imagine ter, vel quater genuflectunt, humi sese prosternentes, capitibus usque ad terram dimissis, aliquas secum candelas asportantes [sic] et odoramenta, ut in praeparato illo altari coram defuncti imagine consumentur ac conburantur. Circa hunc primum modum nihil occurrit, nisi prout in responsione ad hoc quaesitum.

Secundus modus est, qui fit bis in anno in avorum et progenitorum suorum aulis (ita Sinae vocant, et non templa). Hoc enim «Tsu tang» sonat, quas vere familiarum memoriam vel monumenta dicemus. Has soli habent magnates, aut ditiores consanguinitates; in eis nullus sepellitur mortuus, sed in montibus; sola ergo intus nobilioris pro avi imago, deinde supra gradus alios aliis altiores disposita sunt tabellae ad palmi altitudinem, in quibus omnium in illa familia defunctorum nomina, qualitas, dignitas, sexus ac aetas inscripta sunt, diesque mortis, etiam infantium et puellarum, quae res non absimilis videtur arbori familiarum, [292r] quam in Europa conficimus. In hac ergo aula bis in anno consanguinei omnes conveniunt, ex quibus graviores offerunt carnem, vinum, candelas, odoramenta; pauperiores autem, qui has aulas habere non possunt, defunctorum suorum tabellas domi servant, vel in loco particulari, vel etiam supra altare, ubi sanctorum imagines, quia ob loci ac domus parvitatem alium locum non habent, quas tamen nec venerantur, nec illis offerunt quidquam, sed ex defectu alterius loci ibi sunt. Caeremoniae enim illae supradictae a Sinis non fiunt nisi in aula defunctorum, quam si non habent, etiam caeremonias omittunt.

Tertius modus est, qui fit ad mortuorum sepulcra, quae omnia in montibus sunt extra moenia iuxta regni leges. Haec filii aut affines accedunt, semel saltem in anno circa initium maii, herbas et gramina circa sepulturas nata eradicant, purgant, plorant deinde eiulantur genuflexiones (ut in primo modo diximus) faciunt, cibos coctos, vinumque disponunt, mox, finitis lacrimis, edunt ac bibunt. Interrogati cur cibos apponerent, dicunt, ut suos mortuos eo honore afficiant quo vivos solebant, quia filiorum prima obligatio est alere [292v] parentes, quamvis sciant quod mortui non edant, ita autem agere, ut filii discant, qualiter parentes suos honorare debeant, et qua veneratione. Demum dicebant alii quia ignoramus alium modum meliorem, quo affectum nostrum explicemus, memoriam progenitorum conservemus honore filiali, et quod tamquam ingrati ac inoboedientes a concivibus haberentur, nisi ita agerent. Inoboedientiae autem nota ac crimen summum est apud Sinas.

Hoc totum verum esse patet ex supradictis, nam nullam divinitatem in suis defunctis agnoscunt, nihil ab ipsis petunt aut sperant, sed nec res quas apponunt, aut caeremoniae sunt, ex philosophorum institutione ac placitis, superstitiosae. Unde prima huius cultus institutio mere civilis est, ac politica, quamvis post idolatriam admissam errores aliqui admixti sint.

Praxis missionariorum Societatis Iesu hactenus fuit christianis suis haec omnia explicare iuxta primam institutionem, ac omnino prohibere quid quid ex idolatria admixtum fuit, relictis tantum politicis et civilibus.

[297r] *Quaesitum.* Quaeritur itaque primo, num caeremoniae hae, quae sunt ex philosophorum placitis, christianis permitti possint, explicando illas ac prohibendo quidquid superstitiosum accessit.

Quaesitum. Quaeritur secundo, num christiani simul cum gentilibus consanguineis easdem licitas caeremonias facere possint, nullum enim inde scandalum venit, immo potius si non fiant scandalizantur et legem christianam horrent ac calumniantur infideles, quasi oboedientiam et obsequium erga parentes prohibeat ac tollat, quo crimine nullum maius apud Sinas, ac inde, vel quia superstitiosa prohibemus, et ea non faciunt christiani, saepe arguimur, ipsique christiani a consanguineis odio, ac iniuriis excipiuntur.

Quaesitum. Quaeritur tertio, num adesse etiam possint christiani, praecipue facta fidei protestatione, quando infideles etiam superstitiosa agunt, non cooperando aut auctorizando, sed quia valde notaretur si consaguinei tum abirent, et esset inimicitiae causa ac odii.
Circa dubia XIII, XIV, XV et XVI nihil occurrit.

[VOTI DEI QUALIFICATORI][134]

[297r] 1. P. Socius
censuit quantum ad primum et secundum quaesitum, si vere aulae defunctorum non sunt templa, nec in illis altaria, nec oblationes, sacrificia, nec Sinae defunctos orant vel aliquod expectant, posse tolerari Sinas conversos adhibere [297v] dictas caeremonias erga suos defunctos etiam cum gentilibus.
Quantum ad tertium quaesitum censuit non esse permittendum sinis christianis dictis interesse etiam cum protestatione.
Ita est Fr. Michael Pius.

2. P. Generalis Servorum
censuit usum caeremoniarum prout in facto non esse permittendum fidelibus. Iisdem tamen caeremoniis facta protestatione fidei, posse fideles interesse, non cooperando neque autorizando, si tamen non intersint intuitu alicuius praecepti illos obligantis ad interveniendum, sed ex iusto et rationabili aliquo motivo quod potest dari.
Ita est, P. Henricus Generalis ordinis fratrum Servorum BMV.

3. P. Spinula
fuit in voto nullum usum caeremoniarum de quibus in facto licere christianis cum sint, saltem ex usu omnium gentium, superstitiosae: nec permittendum, ut tabellas maiorum in altari Deo dicato Iesu Christi et Sanctorum. imagines ponant. Caeremoniis autem praefatis, sive etiam peioribus assistere posse, dummodo non coagendo nec authorizando et non nisi praemissa publica protestatione quod non intersunt quia approbant tales ritus, sed ad bonum pacis.
Ita est, Stephanus Spinula, Congr. Som.

4. P. Ari Carmelita
suppositis veris quae narrantur in facto, censuit contenta in tribus dictis quaesitis, posse christianis Sinensibus permitti, facta praesertim fidei protestatione, et sublato subversionis periculo.
Ita est, Fr. Ieronimus Ari carmelita.

5. P. Sfortia Pallavicinus
fuit in eodem voto cum patre Ari carmelita.
P. Sfortia Pallavicinus Soc. Iesu.

6. P. Generalis S.ti Augustini
censuit praefatas caeremonias omnes non esse permittendas christianis quoad usum et cooperationem, sed tantum quoad praesentiam localem, facta protestatione.
Ita est, P. Paulus Luchinus, Generalis S.ti Augustini.

[298r] 7. Fr. Modestus a Ferrara Ord. Minorum Conventualium consultor S.ti Officii censuit non licere christifidelibus non solum praefatis caeremoniis cooperari aut illas authorizare, sed nec illis assistere, tamen hoc ultimum permitti posse, quando aliter gravia

---

[134] 297r-298v.

odia gravesque inimicitiae vitari non possent, facta fidei protestatione et sublato subversionis periculo. Interim a patribus missionariis omnem diligentiam adhibendam, ut caeremoniae quas catholici erga defunctos faciunt introducantur: sic si cessabit occasio scandali et calumniae.
Fr. Modestus qui supra.

8. Ego M. Aversa
sum in voto posse permitti, cum ea tamen moderatione et explicatione quae iam adhibita fuit in responso edito anno 1645 ad articulum 12, nempe quod mensa parata sit quaedam tabula et non verum et proprium altare et coetera contineantur intra limites obsequii politici et civilis.

9. Fr. Vincentius Pretus Commissarius generalis S.ti Officii
quoad primum dubium existimat actiones funerales quas Sinae adhibent erga defunctos posse permitti, quia, licet ab aliquibus adiungantur aliquae superstitiones, tamen ex sua natura et ex sui prima institutione nullam habent superstitionem annexam, et a pluribus Sinensibus et maxime a christianis exercentur ut alienae et liberae ab omni superstitione.
Quoad secundum existimat posse permitti ut Christiani simul cum consanguineis gentilibus simul faciant easdem licitas caeremonias alienas ab omni suspicione superstitionis, maxime si ex tali omissione oriantur scandalum, odium et contemptus legis christianae.
Quoad tertium existimat posse etiam permitti ut christiani adsint caeremoniis supradictis simplicem moralem praesentiam absque cooperatione, maxime si absentia esset causa dissidii, odii, inimicitiae inter consanguineis, adhibita etiam protestatione, si ex ea non consequantur turbatio ac dissidium.
Ego Fr. Vincentius Pretus Commissarius generalis ita censeo.

10. Fr. Raiumundus Capisuccus, magister Sacri palatii
censuit ex his quae narrantur in facto posse permitti ea quae continentur intra limites obsequii civilis, scilicet purgationem sepulcrorum, prostrationes, genuflexiones, plorationes; haec enim etiam permissa fuerunt ex decreto S. Congregationis anno 1645 ad Art. 12; illa vero quae sapiunt superstitionem non esse permittendam huiusmodi sunt appositio ciborum in sepulcris. [298v] Assistentia vero superstitiosis caeremoniis permitti posset si aliter gravia scandala et graves inimicitiae vitari non possent, facta fidei protestatione et sublato subversionis periculo.
Ita est, Fr. Raimundus Capisuccus Magister Sacri Palatii.

[QUINTO PUNTO][135]

[296r] *Quid facti circa dubium seu quaesitum XVII quod est de praedicatione Christi crucifixi.*

Circa hoc quaesitum, dico, quod a patribus Societatis missionariis, nullo pacto differtur in Sinis doctrina passionis Christi, ipsaque Christi crucifixi imago, quoad opportune fieri potest, exponitur. Datur autem sufficiens notitia, nam nullum sacri baptismi aquis abluunt, cui non praemittant ac dent cognitionem sanctissimae Passionis ac Crucifixionis Christi Domini, quem non doceant signum Crucis formare; praeterea typis historiam crucifixionis ac passionis vulgarunt variis de his mysteriis editis libris et praeces varias ediderunt de passione Christi, de quinque vulneribus sacratissimis, et vitae Christi

[135] 296r-v.

imagines omnes a Baptistae nativitate ad Salvatoris usque Ascensionem in coelum impresserunt in regno Sinarum laminis ligneis Sinicis, addita explicatione mysteriorum, ubi etiam imagines flagellationis, coronationis ac Crucifixi sunt, ac apud me habeo ac monstrare exemplar possum. Praeterea in symbolo fidei ediderunt[136] sinicis litteris ac idiomate «Qui passus fuit sub Pontio Pilato, in cruce crucifixus, mortuus ac sepultus»; et christianis omnibus singulis annis signum crucis impressum aut nomen IESU et MARIAE distribuunt, quae tempore anni novi supra postes domorum conglutinant et in sacello [296v] (non domestico) sed intra templa crucifixum habent magnum, aut sculptum aut pictum, ita clausum, ut christianis aperiatur cum in templo sunt, ante quem die veneris fit congregatio de Passione; et annis singulis in kalendario impresso claris verbis ponunt pro die Veneris Sancto: dies quo Dei Filius passus est; et pro die Inventionis S. Crucis: dies quo sanctissima crux inventa fuit: et die Veneris Sanctum Crucifixum adorandum exponunt in templo iuxta S. Rom. Ecclesiae caeremonias.

Quaesitum. Quaeritur autem utrum hoc sufficiat ad praedicandum Christum crucifixum in novis christianitatibus.

OMNIA AD MAIOREM DEI GLORIAM

[VOTI DEI QUALIFICATORI][137]

[296v] 1. P. Socius
censuit sufficere, dummodo etiam in publicis concionibus coram gentilibus patres missionarii aliquando saltem faciant commemorationem passionis et crucis Christi Domini. Ita est, Michael Pius Passus de Bosco Socius R.mi P. Commissarii generalis Sancti Officii.

2. P. Generalis Servorum
censuit sufficere.
Ita est, P. Generalis Servorum BMV.

3. P. Spinula
fuit in voto sufficere.
Ita est, Stephanus Spinula Congr. Som.

4. P. Ari Carmelita
censuit etiam sufficere.
Ita est, Fr. Ieronimus Ari Carmelita.

5. P. Sfortia Pallavicinus
censuit sufficere.
Ita est, Sfortia Pallavicinus Soc. Iesu.

[293v] 6. P. Generalis S.ti Augustini
censuit sufficere.
Ita est, Fr. Paulus Luchinus Generalis S.ti Augustini.

7. Fr. Modestus a Ferrara consultor
fuit in voto sufficere.
Ita est, Fr. Modestus qui supra.

---

[136] Lettura ipotetica dell'ultima parola.
[137] Scompaginato: 296v, 293r.

8. Ego Raphael Aversa
sum in eodem voto.

9. Ego Fr. Vincentius Pretus, commissarius generalis
sum in eodem voto.

10. Fr. Raimundus Capisuccus, Magister Sacri Palatii
censuit sufficere.
Ita est, Fr. Raimundus Capisuccus.

RIASSUNTO ORIGINALE DEL MEMORIALE DI MARTINO MARTINI, DEI VOTI DEI QUALIFICATORI E DELLE DECISIONI DEI CARDINALI, REDATTO DAL NOTAIO DEL S. UFFICIO GIOVANNI LUPI E INDIRIZZATO AL PAPA ALESSANDRO VII[138]

[264r] Furno proposti alla S. Congregatione de Propaganda Fide l'anno 1645 alcuni quesiti che riguardavano il modo come dovevono portarsi i missionari nel Regno della China con li novelli cristiani circa la publicatione dell'Ius positivo intorno ai diggiuni, osservanza delle feste, et obbligatione di confessarsi e comunicarsi una volta l'anno et alcune altre cose che si diranno appresso. Furono i quesiti qualificati dai qualificatori del S. Uffitio et sotto li 12 di settembre 1645 la medesima S. Congregatione de Propaganda Fide, udita dal signor card. Ginetti la relatione de quesiti con le risposte dei qualificatori, approvò le risolutioni fatte, et la santa memoria di papa Innocenzo ordinò sotto pena di scommunica di lata sentenza dovessero da qualsivoglia missionario anche giesuita osservarsi le dette risolutioni nel regno della China.

L'anno passato, li padri giesuiti missionarii nel detto regno sono ricorsi alla medesima sacra Congregatione de Propaganda Fide et hanno fatto li medesimi quesiti che furono fatti allora, ma rappresentano in alcuni il fatto con qualche diversità. [264r] L'instanze de padri giesuiti furono rimesse dalla Santità Vostra al S. Officio da consultarsi in una particolare congregatione da tenersi avanti li signori cardinali Barberino, Ginetti et Albici da padri qualificatori con ordine, che, terminate le qualificationi de quesiti proposti da padri giesuiti, se ne facesse relatione alla Santità Vostra.

Si riferirà ciascun quesito che fu proposto l'anno 1645 con la risolutione presa di quel tempo et il medesimo quesito ora proposto da padri giesuiti, con il parere dei padri theologi qualificatori.

I

Fu primieramente domandato di quel tempo se i novelli cristiani chinesi erano obligati all'osservanza del Ius positivo quanto all'obligatione di diggiunare, di confessarsi e communicarsi una volta all'anno et osservare le feste.

Fu risposto: Censuerunt Ius positivum ecclesiasticum de ieiuniis absolute obligare Chinenses christianos, et a missionariis hoc esse illis enunciandum. Attenta vero regionum et personarum qualitate, locum esse, si Sanctissimo placuerit, dispensationi, quae fuit alias a felicis recordationis Paulo III. Indis concessa, qua obtenta satagant missionarii Sanctae Matris Ecclesiae pietatem illis patefacere, quibus ea, quae in universum [265r] indixit, magna ex parte benigne remittit et indulget.

---

[138] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *St.St. OO 5 f, 264r-272r.*

Censuerunt etiam praefatos Chinenses obligari ad sacramentalem Confessionem semel in anno et missionarios huiusmodi obligationem debere eis notificare. Idem prorsus censuerunt quoad Sacram Communionem semel in anno sumendam. Quo vero ad executionem tempore statuto, hoc est in Paschate, id esse intelligendum, nisi legitimum adsit impedimentum aut grave periculum immineat. Curandum tamen ut infra duos vel tres menses ante vel post Paschati proximos, quatenus sine discrimine fieri possit, sin minus alio quovis tempore infra decursum unius anni a Paschate inchoandi, omnino communicent.

Demum censuerunt, Chinenses ad fidem conversos teneri omnino festa servare, missionarios etiam teneri hoc eis notificare: locum tamen esse, si Sanctissimus annuat, limitandi eis numerum dierum festorum iuxta formam privilegii a Paulo III Indis concessi.

Hora si domanda da padri giesuiti se debbano intimare a nuovi cristiani, subito che sono battezzati, l'obligo che hanno di diggiunare, osservare le feste e confessarsi e communicarsi una volta l'anno sotto pena di peccato mortale.

[265v] La raggione di dubitare quanto ai digiuni. S'allega che li chinesi sono soliti di mangiare tre volte il giorno e ciò procede dalla leggierezza dei cibi. Circa le feste la necessità che ha di lavorar la maggior parte, perchè sono sforzati da prefetti infideli et anco per il bisogno di guadagnarsi il vitto. L'obligatione che hanno li prefetti cristiani di frequentare li tribunali anche in giorno di festa impediscono l'osservanza delle feste. Il poco numero de sacerdoti fa che molti non possino sodisfare al precetto dell'udir Messa, di confessarsi e communicarsi, dovendosi ancho caminare con molta circonspettione nel radunare i fedeli in numero considerabile nelle chiese, essendo gente sospettosissima, e massime la radunanza d'huomini e donne, essendo zelosissimi e scrupolosissimi dell'honore delle loro donne, di modo che si vede che la publicatione del precetto ecclesiastico sotto pena di peccato mortale operarebbe che le conscienze rimarrebbero agitate da molti dubbii, li quali, non havendo commodità di consultarli, essendo in un regno così vasto, pochissimo il numero de sacerdoti, peccarebbero per conscienza erronea, e la legge christiana si renderebbe a gentili odiosa, et [266r] a novelli christiani onerosa.

I qualificatori hanno risposto: Omnes qualificatores censuerunt Ius positivum Ecclesiae esse intimandum sinensibus ut obligatorium sub peccato mortali, ita tamen ut simul explicentur causae propter quas excusantur fideles ab observatione praeceptorum, et posse concedi facultatem dispensandi, si Sanctissimo placuerit[139].

Hanno aggiunto li signori cardinali: Dandam missionariis facultatem dispensandi in casibus particularibus tantum.

II

Per la medesima raggione della modestia e ritiratezza delle donne da ogni domestichezza e congresso con gli huomini *fu di quel tempo domandato* se dovessero nel battesimo delle femmine adulte astenersi da alcuni sacramentali, cioè dall'untione con l'oglio santo nelle spalle, dallo sputo nell'orecchie e dal mettere il sale in bocca, sì come ancora se dovessero amministrare alle medesime il sagramento dell'estrema untione.

Fu risposto: Censuerunt et sacramentalia in baptismo mulierum esse adhibenda, et extremam unctionem esse mulieribus conferendam; nec sufficere motivum in dubitatione expressum, ut missionarii (quantum in se est) ab his abstinenant. [266v] Curandum ergo ut tam salubres ritus et caeremoniae introducantur et observentur; ac missionarii tali cir-

[139] L'ultimo inciso è un'aggiunta autografa dell'assessore del S. Ufficio.

cumspectione illa administrent, hominesque talibus instruant documentis, ut ab omni suspicione inhonestatis liberentur.

Ricercano i padri giesuiti come di sopra, aggiungendo se devesi amministrare l'estrema untione alle femine quando l'addomandassero.

I qualificatori hanno risposto: Omnes censuerunt in baptismate posse omitti quaedam sacramentalia ex gravi causa et ex enarratis esse locum ut Sanctissimus dispensare dignetur; duobus exceptis, qui crediderunt standum decreto facto super hoc de anno 1645. Quantum ad sacramentum extremae unctionis, omnes censuerunt petentibus foeminis dandum, nisi grave malum immineat, vel aliquam unctionem omittendam. Et pater Commissarius putabat in utroque sacramento posse fieri unctiones mediantibus virgis aureis, vel argenteis vel ligneis, prout fit in infirmis peste laborantibus.

Li signori cardinali stimano, che ex gravi necessitate proportionata possint omitti quaedam sacramentalia in administratione sacramenti baptismatis; ac etiam posse omitti ipsum sacramentum [267r] extremae unctionis.

III

Il terzo quesito fatto all'hora è come segue. Fu rappresentato che in quel regno hanno i Chinesi un maestro nominato Confucio, che sono molti secoli che morì, da loro per dottrina et documenti lasciati stimatissimo e reputato santo. In ogni città sono eretti tempii in honore del suddetto. Due volte l'anno li governatori gli offeriscono solenne sagrificio con adoprare un porco intiero, una capra, morti, candele, vino, fiori et odori. Quelli che attendono alle lettere quando ricevono li gradi entrano nel tempio, fanno genuflessioni et offeriscono avanti al di lui altare candele et odori. In oltre rappresentorno che tutto questo culto e sagrificio secondo la formale intentione di quelle genti era fatto per rendimento di grazie, per i buoni documenti che lasciò et per impetrar da lui sapienza et intelletto buono.

S'addomandò se li governatori cristiani chiamati, e sforzati, possino entrare nel tempio, sagrificare, assistere al sacrificio, far genuflessioni avanti all'altare, ricevere cos'alcuna delle cose sagrificate o offerte.

Fu risposto: Censuerunt non licere nec posse aliquo praetextu contento in dubio christianis permitti. [267v]

Il fatto viene ora diversamente significato da padri giesuiti. Dicono che Confucio fu in questo mondo seicento anni prima della Natività di Cristo. Che nella China l'idolatria cominciò 65 anni dopo la Natività di Cristo; che i chinesi tutti in questo sono d'accordo di non venerare Confucio come Dio, di non sperare niente da lui. In ciò apportano il testimonio di Trigautio, che dell'1616, avanti che altri missionarii oltre i giesuiti entrassero in quel regno, ha nel suo libro dell'historie del Regno della China asserito quel che si è detto e si dirà appresso, et è.

Che dopo la morte di Confucio si dubitò se doveva onorarsi come re o come maestro, ma non mai come cosa divina. Prevalse l'opinione che si l'onorasse come maestro di tutto l'imperio, perciò fu chiamato «Cum Fuzu»: «Cum» è il nome della fameglia, «Fuxu» [sic] significa maestro. In qualsivoglia città dell'imperio si fabricò un palazzo, overo schuola detta di Confucio, non tempio. In quella abitano i prefetti di studio, dove vanno solamente quelli, che attendono alle lettere; ed in certi giorni stabiliti riveriscono Confucio con quelle [268r] cerimonie e riti con quali sono soliti di venerare li maestri vivi. Il simile fanno quando prendono i gradi litterarii.

In due modi honorano Confucio. Uno è quando i litterati prendono i gradi: allora li graduandi, dottori et essaminatori si radunano avanti al nome di Confucio, niente offeri-

scono, ma fanno quelle cerimonie et inclinationi le quali tutti i discepoli fanno a maestri viventi. Questa cerimonia hanno sempre permessa li padri giesuiti, poiché prohibendosi nessun cristiano avrebbe li gradi dovuti alli litterati, in che consiste quanto è di nobile, honorevole et utile nella China.

Il secondo modo col quale honorano Confucio è quello che si fa due volte l'anno. Il prefetto de studii con altri litterati pongono avanti al nome di Confucio un cervo e capro, morti, ammazzati in altro luogo perché ivi non si fa occisione, né effusione di sangue, vi mettono ancora ornamento di seta e cose simili. Queste cerimonie non permettono li giesuiti che li christiani le faccino, né meno vi assistino, perché paiono aver ombra di superstitione.

Ricercono dunque se devono permettere a novelli christiani nella [268v] China che faccino a Confucio le sopranominate cerimonie consuete ad usarsi, quando si prendono li gradi litterarii.

Hanno risposto i qualificatori: Omnes censuerunt esse permittendas caeremonias in recipiendis gradibus litteraris, si vera sint narrata a missionariis, quia cultus est mere civilis et politicus. Tres addiderunt praemittendam protestationem quod philosophum colunt ut hominem de regno optime merito.

La Sacra Congregatione approvò la risolutione de qualificatori, ma con questo, che in vece di dire «si vera sunt narrata» specificentur narrata a missionariis.

IV

Anche nel seguente fatto, che riguarda alle cerimonie verso li defunti, è gran diversità tra quello che allora fu narrato, da quello che hora si rappresenta.

Di quel tempo fu detto, che per dottrina di Confucio in tutta la China quei popoli hanno tempii dedicati alli loro avi e progenitori, dove due volte l'anno si congregano quelli della fameglia. Vi è l'altare con l'imagine del defunto; vi è chi fa l'offitio di sacerdote, offeriscono carne, vino, candele, odori, teste di capre. [269r] L'intentione de sagrificanti è di ringratiare i defonti per li beneficii ricevuti da loro quando vissero, sperano ancora di ricevere da medesimi, benchè morti, gratie; onde prostrati avanti all'altare domandano sanità, longa vita et altre prosperità. Questo sacrificio nelle case e sepolture dei defonti si fa con minor solennità.

Fu inoltre soggiunto che in memoria de suoi progenitori i chinesi tengono certe tavole nelle quali sono descritti li nomi dei defonti, giudicando che in quelle tavole venghino et assistino l'anime de morti per ricevere i sagrificii et l'oblatione; et le dette tavole sono collocate ne proprii altari con rose, candele, lampade, odori, avanti a quelle genuflettono, fanno oratione et aspettano da defonti aiuti ne loro bisogni.

Si rappresentò ancora che quando nella China muore alcuno, o sia cristiano o gentile, usano di preparare un altare nella casa del defonto, sopra il quale si pone l'immagine del morto o la tavola nella quale è scritto il nome con ornamento di fiori, con odori e candele e dietro all' [269v] altare sta il cadavero in un cataletto.

Quelli che vengono a condolersi genuflettono tre o quattro volte avanti all'altare, abbassano la testa insino in terra, lasciano nell'altare candele e odori, acciò si consumino avanti l'imagine del defonto.

Risposero allora li qualificatori con il supposto del narrato fatto come segue: Censuerunt christianis Chinensibus nullatenus licere ficte vel exterius assistere sacrificiis in honorem progenitorum, neque eorum deprecationibus aut quibuscumque ritibus superstitiosis gentilium erga ipsos; multo minus licere circa praefata ministerium aliquod exercere.

Censuerunt omnino non licere habere illas tabellas in vero et proprio altari maioribus dicato, multo minus deprecationes et sacrificia eis offerre, licet occulta et ficta intentione.

Quoad caeremonias quae fiunt quando aliquis moritur censuerunt: Posito quod mensa parata sit quaedam tabula, non autem verum et proprium altare, si caetera continentur [270r] intra limites obsequii civilis et politici, esse toleranda.

Intorno a ciò viene il fatto diversamente raccontato da padri giesuiti. Questi dicono che nella China sono tre sette. Atteisti et idolatri: questi danno la transmigratione dell'anime, e l'inferno, ma non eterno, di dove ritornano ne corpi, acciò purgate vadino a godere li campi amenissimi nell'India, dove visse «Fe», auttore di detta setta. La terza opinione è de filosofi che stimano che li buoni debbano essere premiati et li cattivi castigati. Per ciò inferisce Trigautio che i Chinesi non credono esser nell'anime alcuna divinità, né da quella sperano cos'alcuna, ma per precetto di Confucio prestano quelli honori a morti, nella guisa ch'erano soliti honorarli viventi. Dice Confucio: «Serviant mortuis uti servierunt vivis». Tutte tre le sette usano le medesime cerimonie. Gli idolatri hanno mescolato alcune cose superstitiose le quali non si permettono alli christiani della China.

Tre sono i modi coi quali li Chinesi honorano i loro morti.

Il primo è quello che si fa da ricchi e nobili a progenitori due volte l'anno nella sala dove si conserva l'ima-[270v]-gine di quelli, e non nei tempii. Offeriscono carne, vino, candele, odori. I poveri, che non hanno palazzo, conservano le tavole nelle quali è scritto il nome dell'antenato morto anche sopra l'altare fra l'imagini de santi, le quali non riveriscono né fanno a loro alcuna oblatione.

Il secondo modo che usano li parenti per onorare li loro defonti è andare una volta l'anno circa il principio di maggio alle sepolture che sono nei monti, dove sradicano l'erbe nate intorno alla sepoltura, piangono, fanno genuflessioni, portano ivi cibi cotti e vino, dapoi mangiano e bevono.

Il terzo modo riguarda le cerimonie che si fanno intorno al cadavere d'uno subito morto. In questo non è alcuna discrepanza di quello che fu narrato l'anno 1645.

Ricercano li padri giesuiti tre cose intorno a ciò. Primo, se si possano permettere a cristiani della China le suddette cerimonie verso i defonti, con prohibire tutto quello che per causa d'idolatria si è gionto di superstitioso. Secondo, se i cristiani possino fare le cerimonie lecite unitamente con i gentili loro parenti. Terzo, se possino assistere i cristiani, quando [271r] l'infedeli fanno le cerimonie verso i defonti, con mescolanza di cose superstitiose, non cooperando in cos'alcuna, anzi facendo una protesta della fede.

Hanno risposto i qualificatori come segue. Ex decem qualificatoribus quatuor censuerunt non esse christianis dictas caeremonias permittendas. Alii sex, cum supposito quod vera sint narrata, quod scilicet non adsint templa nec altaria nec sacrificium, et quod Sinae a defunctis nihil sperent, crediderunt posse tolerari Sinas conversos adhibere dictas caeremonias erga suos defunctos etiam cum gentilibus, sublatis tamen superstitiosis.

An vero possint assistere tantum cum gentilibus quando agunt superstitiosas, duobus exceptis omnes censuerunt posse assistere, praesertim facta fidei protestatione, et cessante periculo subversionis, et quando aliter odia et inimicitiae vitari non possint.

Domini cardinales approbarunt[140], ita tamen ut in praecedenti quaesito dictum est, quod specificentur narrata a missionariis.

[140] In margine, di mano dell'Assessore: votum maioris partis qualificatorum.

V[141]

Per ultimo fu addomandato allora se i missionari dovessero predicare in quel regno Cristo crocifisso e tener l'ima-[271v]-gine del Crocifisso nelle loro chiese, essendo che i Chinesi se ne scandalizzano.

Fu risposto: Censuerunt nulla prudentia aut praetextu differendam esse doctrinam passionis Christi post baptismum, sed omnino praemittendam. Ad actualem vero praedicationem Christi crucifixi licet non teneantur ministri evangelii in singulis concionibus, sed ad proponendum verbum Dei ac divina mysteria prudenter et opportune, et ad illa pro cathecumenorum captu explicanda, non tamen a sermonibus passionis Domini nostri abstinere tenentur ea ratione quod gentiles inde scandalum sumant aut stultitiam putent.

Censuerunt etiam, conveniens esse ut in ecclesiis imagines habeantur Christi crucifixi et ideo curandum, ut quoad opportune fieri potest, exponantur.

Circa a questo quesito dicono li padri giesuiti che si meravigliano che tał cosa si sia posta in controversia; e quello che è peggio, che si siano impressi libri nei quali venghino i giesuiti censurati che non predicano il mistero della Passione di Cristo, poiché ciò è falsissimo et espongono ancora opportunamente l'immagine del Crocifisso; e perciò *omnes qualificatores* unanimi voto censuerunt sufficienter a patribus missionariis praedicari Christum crucifixum et sic etiam censuit Sacra Congregatio.

SUMMARY

A great deal has been written about the so-called «Rites Question» ever since the second half of the seventeenth century, though much of it is repetitive, seeking to confirm the different positions in the discussion without adding anything new. In particular, it throws little light on the first stages of the dispute, before the fixed positions of the parties involved had been taken up. All the more welcome, therefore, is the discovery of new sources which are here published and discussed for the first time.

In the Far East, for the most part under Portuguese control, the Jesuits had introduced, especially from the time of the Chinese mission of Matteo Ricci (+ 1610), new missionary methods, which can be called methods of «adaptation», notably different from the more direct and mass measures (with due exceptions) adopted in the colonies of the Spanish empire. After discussions and differences of opinion among themselves, the Jesuit missionaries followed, in general, the methods of Ricci. This way of proceeding was questioned by the new Franciscan and Dominican missionaries who reached China in the thirties of the seventeenth century from the Philippines. The denunciations of Juan Bautista Morales caused anxiety in Rome at Propaganda Fide, which, in collaboration with the Holy Office declared, in 1645, that the pastoral methods of the Jesuits were inadmissible.

Faced with this censure, the Jesuits took steps to defend their practices and commissioned Martino Martini, a native of Trent and a missionary of some years in China, to present their case and to explain the true nature – the «quaestio facti» – of their way of pro-

[141] Questo ultimo punto del decreto non venne pubblicato.

ceeding. The result was the decree of the Holy Office of 23 March 1656 which granted substantial freedom to the Jesuits' pastoral methods. Martini brought with him also to Europe a whole series of studies on the geography, history and church affairs of China, which he published in Amsterdam, Antwerp, Munich and Rome between 1654 and 1658. It was his hope that this strategy of information would serve to dispel the doubts and alarms in Rome and in other missionary bodies.

The new examination of the information was this time entrusted to the Holy Office. In the way things worked out an important role was certainly played by the views of the new Pope Alexander VII (from 1655). In the autumn and winter of 1655-1656 a subcommission of the Holy Office composed of Cardinals Francesco Barberini (Prefect), Ginetti and Albizzi reviewed the materials of ten years before on which the decision unfavourable to the Jesuits had been taken. Eleven theologians, one of them a Jesuit (Pietro Sforza Pallavicini), three Dominicans (the Commissary General of the Holy Office Vincenzo Preti, his «socius» Michele Pius Passus de Bosco, the Master of the Sacred Palace Raimondo Capizucchi), a Capuchin (Marco Antonio da Carpineto) and a Conventual (Modesto Gavazzi) examined the memorial presented by Martini, set out in five points, and gave their votes. The other theologians were Enrico Borghi, General of the Servites, Stefano Spinola of the Somaschi, Girolamo Ari a Carmelite, Paolo Luchini General of the Hermits of St Augustine and Raffaele Aversa of the «Caracciolini». Both Martini's memorial and the votes of the assessors, conserved in the Archives of the Congregation for the Doctrine of the Faith, are published here for the first time.

On the seventeen points of Propaganda Fide's decree of 1645, Martini proposed five for further discussion, those, obviously, which had most importarce for the Jesuit missionaries. The first point concerned the obligation (or not) on the missionaries' part, to inform their neophytes of the ecclesiastical precepts regarding the observance of the Sunday rest, holidays of obligation and that of Easter, and the liturgical fasts. In their pastoral practice the Jesuits glossed over these points so as not to burden the consciences of the Chinese faithful with moral obligations which their concrete situation made it impossible to fulfil.

The second point concerned the administration of sacraments to women, in particular the anointings of baptism and of the sick (and also the use of saliva in the rite of baptism), which in the Chinese culture were felt to be at variance with the reserve to be shown towards women by men not of the family. For the same reason mixed meetings for worship or catechism were practically impossible. In this respect, too, the practice of the Jesuits was adapted to some extent to the situation.

The third point of discussion was that of the ceremonies in relation to Confucius that the Chinese scholars were required to perform. This was a matter of crucial importance, for it was on the winning over of the men of learning to Christianity that was the explicit aim of Ricci's method and on which the greatest hopes were based.

The fourth point concerned the practicability (or otherwise) on the part of Christians taking part in the ceremonies for the dead, another element of Chinese culture of no little importance. To declare these ceremonies as absolutely impracticable for Christians would bahish hopes of inculturating the Christian faith in China. The last point was even more delicate, for it treated of the the role and the degree of «publicity» of the devotions to be paid to the Cross by the Chinese Christians. On this point, always a point of discord between the Christian faith and culture, the Jesuits practised a certain reserve which had caused them to be accused by their adversaries of disguising the mystery of the Cross and passion of the Lord.

The approach chosen by Martini in his explanation to the cardinals of the Holy Office was that of providing them with more exact information on the conditions of the Chi-

nese mission and the actual practice of the Jesuits – a «quaestio facti» which the contemporary dispute about Jansenism also showed to be the critical area.

The theologians of the commission considered the accounts given by Martini to have in general clarified the situation and to be a justification of the pastoral practice adopted by the Jesuits. It is interesting to note that it was the votes of the Commissary General of the Holy Office, Vincenzo Preti, a Dominican, which appear to be the most influential in producing the congregation's decision. About half the theologians had been involved in the preceding years also in the drawing up of the bull «Cum occasione» of 1653 on the question of Jansenism.

The «pax romana» brought about by the decree of 1656, in spite of the contrary efforts of Navarrete, lasted almost until the end of the century, at which time the third point of the «mandement» of the Vicar Apostolic Monsignor Maigrot (1693) denounced the information provided by Martini in Rome which had led to the decision of the cardinals and of Pope Alexander VII as not corresponding to the facts. In the eighteenth century Dominican polemists will speak even of fraud.

COMMENTARII BREVIORES

FINANCIACIÓN DE LAS EXPEDICIONES DE MISIONEROS A LAS INDIAS OCCIDENTALES

AGUSTÍN GALÁN GARCÍA. - Sevilla[1].

El compromiso Real de garantizar la cristianización de las Indias, obligó a la Corona a sufragar los gastos que el propio proceso fue generando. La obligación, adquirida poco después del Descubrimiento por los Reyes Católicos, sería no solo respetada sino asumida como una cuestión de Estado por sus sucesores en el trono. Incluso cuando los vientos racionalistas recorran Europa esta actitud permanecerá constante[2]. La generosidad con la que se sufragaron las primeras expediciones evangelizadoras, las disposiciones presupuestarias obligando a reservar cierta cantidad de dinero para el envío de misioneros, el «libramiento» de ayuda que podríamos llamar «complementaria», la exención de impuestos a los colegios e incluso, el pago de cantidades que muy pronto comenzaron a ser considerables, fueron buena prueba de ello[3]. Como bien ha afirmado P. Borges, la «conciencia de este deber no era solo persuasión exclusiva de la Corona, sino convicción general de todos los españoles»[4]. Y era precisamente esta misma creencia colectiva la que permitía exigir al rey el cumplimiento de este compromiso, cuando las circunstancias lo requerían.

Centrándonos en el hecho concreto de la financiación de las expediciones evangelizadoras, podemos concluir que una primera aproximación a la documentación que cada una de ellas producía, permite pensar que todos y cada uno de los pasos que sus integrantes tenían que dar, estaban perfectamente cubiertos por la ayuda oficial.

---

[1] El texto de este artículo forma parte del tercer capítulo de la tesis doctoral que su autor defendió en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla el 3 de febrero de 1993. Se titula: *El oficio de Indias de Sevilla y la organización económico misional de la Compañía de Jesús (1566-1767).*

Por lo que se refiere a los jesuitas que mencionamos en el texto, no siempre hemos podido dar todas las informaciones requeridas debido a (fecha de nacimiento, ingreso en la Compañía, fecha de muerte). las condiciones en las que se encuentran las fuentes que hemos consultado.

[2] El paso del tiempo hizo ver con nitidez las ventajas que los eclesiásticos, fundamentalmente regulares, proporcionaban al conjunto del Imperio, sobre todo como elementos civilizadores y de expansión.

[3] Los *Libros registros cedularios* recogen numerosísimos ejemplos al respecto. Archivo General de Indias (AGI) *Indiferente General 2869-2872.*

[4] P. BORGES. *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca 1977) 65.

La historiografía tradicional, tal vez contagiada por el afán misional del siglo XVI y dejándose llevar por un análisis somero de las fuentes, ha venido repitiendo con insistencia que en el cumplimiento de aquella obligación, el erario público se hacía cargo de todos los gastos que ocasionaba el envío de misioneros[5]. Habrá que esperar hasta 1977 para que P. Borges plantee por primera vez, aunque de un modo muy parcial, el verdadero alcance de la subvención regia. Él indica tres momentos claves en la evolución que experimentaría este asunto: 1º el año 1607, cuando a instancia de las cinco órdenes interesadas en la evangelización de las Indias, se aprueba un presupuesto común, muy por debajo de las necesidades de los fines de cada una de ellas. 2º el año 1680, cuando la recopilación reducirá las diferencias existentes entre coste real y ayuda oficial. 3º el año 1770, cuando tuvo lugar la última revisión. Aunque lo fijado en estos tres momentos cubrió la mayor parte de los conceptos, no lo hizo en la cuantía suficiente. Además el acuerdo de los productos que componían el equipaje y el carácter inamovible que se dió a los precios que se debían pagar por cada uno de ellos, supondrían en realidad, una disminución continuada y progresiva de aquella aportación. Sin embargo, para conocer el verdadero alcance de aquella ayuda es necesario considerar al menos:

1. Que al depender de la Real Hacienda y más concretamente de los ingresos procedentes de las Indias, tendrá que seguir el ritmo que éstos experimenten.

2. Su evolución marcará el lugar, la forma y el momento en que se hará efectivo el gasto producido. Así, las grandes fases que se pueden distinguir en la economía española durante la Edad Moderna y la forma del pago adoptada en cada momento seguirán un extraordinario paralelismo. Conocidos estos extremos, podremos averiguar hasta dónde llegó realmente aquella ayuda y en qué medida condicionó la organización de los viajes, el aporte de misioneros y la actividad económica de los procuradores o comisarios de las distintas órdenes. Pero, antes de entrar en el comentario de las diferentes etapas que se sucedieron en la ejecución de aquellos trámites, comentaremos, aunque sea muy brevemente, cuáles eran los artículos que debían integrar el «equipaje» de cada uno de los viajeros. La Casa de Contratación a la hora de sufragar los gastos, divide el viaje en tres fases.

La primera es la comprendida entre el colegio o casa de la que procede el misionero hasta Sevilla o Cádiz. En este trayecto tendría que pagar el transporte, que los mismos religiosos contrataban, el viático, que era el sustento necesario para cada jornada, y el entretenimiento o cantidad considerada suficiente para el

---

[5] Fernando de los Rios, Eguía Ruíz, Montalbán, V. Sierra, etc, desarrollan desde principios de siglo lo que podríamos llamar la tradición «Imperial Católica». Básicamente argumentan que el Imperio Español renuncia desde el principio a los intereses propios del Estado en beneficio de la expansión de la Iglesia Católica. Semejante planteamiento les permite hacer afirmaciones desmesuradas. Montalbán llega a afirmar que entre 1585 y 1595 pasaron a Indias unos 4.000 misioneros.

mantenimiento mientras durase la espera[6]. La segunda incluía todos los gastos de la travesía, es decir, pasaje, flete, matalotage, vestuario, etc. El cómputo de estos dos recorridos se hacía en Sevilla y más tarde en Cádiz, una vez que la expedición había zarpado, dado el carácter imprevisible de algunos factores: número exacto de viajeros, cantidad de leguas recorridas, número de días que duró la espera, etc. La llegada al puerto americano señalaba el inicio de una nueva etapa y con ello la dependencia de la hacienda indiana. A partir de este momento serían los oficiales reales, tanto de las ciudades portuarias como del interior, los encargados de proporcionar los medios materiales necesarios para que la misión pudiese llegar a su fin.

1. *Etapas de la financiación.*

Atendiendo ya al lugar, forma y momento en los que se hicieran los pagos, tenemos que excluir de las clasificación que presentamos, las primeras expediciones que organizaron cada una de las órdenes. La razón no es otra que la generosidad con la que el Consejo las hizo posible.

1ª *1580-1653. De la generosidad a la escasez.*

Esta primera etapa, la más larga de cuantas hemos podido diferenciar, conoció la fijación de la totalidad de los conceptos y la cuantía que por cada uno de ellos se pagaría. Siguiendo un orden estrictamente cronológico, lo primero que hay que considerar es el viático. Desde mediados del siglo XVI el Receptor del Consejo de Indias en Madrid, venía entregando por adelantado tres ducados por religiosos[7]. En el caso de la Compañía lo cobraba bien el Procurador en la Corte, bien el procurador provincial encargado de conducir a los expedicionarios hasta Sevilla o Cádiz, o, en su defecto, el ayudante que desde las Indias le solía acompañar. La modificación introducida en el año 1607 supuso el aumento de un ducado, a cuenta del cómputo total que los oficiales de la Contratación tendrían que calcular a razón de 7 reales y 8 leguas por jornadas[8]. El «entretenimiento» fue, sin duda, la partida más importante y discutida de todas cuantas integraban la «bolsa» del misionero. El aumento que conoció en los últimos años del siglo XVI se produjo de una forma mucho más rápida que en el resto de los artículos. Las protestas presentadas por los comisarios de los Institutos, presionados a su vez por el precio exigido en los conventos y hospederías a los que tenían que pagar el alojamiento de los suyos, fueron determinantes para su consecución:

«[...] Que como en las salidas de las flotas hay tanta incertidumbre aunque van a tiempo que piensan embarcarse luego sucede estar mas del dicho mes y como son pobres y oy les falta el sustento les fuerza volverse a sus conventos con que se infamian estos

[6] VEITIA LINAJE J., *Norte de la Contratación de las Indias Occidentales* (Sevilla 1672) Lib. I. Cap. XXX 322.

[7] R.C. Madrid 4.VIII.1571. AGI *Indiferente General 2869.*

[8] P. Borges en *El envío* ... 351-400, analiza la evolución que siguió tanto el viático como el resto de los conceptos. Por tanto recogeremos aquí únicamente las aportaciones que puedan resultar novedosas.

viajes y los rehusan recelando que también se han de volver por no darseles el mantenimiento [...]»[9].

Ciertamente aquellas reclamaciones parecían tener fundamento. Desde mediados de la década de los noventa el mantenimiento de cada uno de los jesuitas que vivían en los colegios de Andalucía y muy especialmente en los de Sevilla y Cádiz, superaba con creces el real y medio que tenían asignado los expedicionarios. Así en el año 1602 los hispalenses se acercaban a los dos reales y medio y a dos los de la Bahía, «siempre y cuando no hubiera quiebra»[10]. También debió influir de forma indirecta la existencia de fraude entre los funcionarios de la Contratación que desde finales del siglo XVI venían solicitando un aumento de sus salarios «por la carestía general de todas las cosas que hay en esta ciudad»[11]. Mientras lo conseguían, tenían que explotar otras posibilidades. A comienzos de la nueva centuria, llega a oídos del Consejo que los escribanos cobran ilegalmente pequeñas comisiones por cada misionero que inscriben en su registro. Dos reales era la cuota fijada, exactamente medio real más de lo que cada uno de ellos percibía para su sustento diario[12]. Otra causa que puede explicar la intensidad de aquellas protestas, pudo tener su origen en cierta novedad introducida por el Consejo de Hacienda. Considerando lo gastado en los últimos años por los misioneros, éste fijó un presupuesto homogéneo para todos ellos. El total ascendía a 24.000 maravedís, sin tener presente

«que en esto no puede haber uniformidad por ser diferentes los precios de lo que se compra cada un año con otro y aqui se previene todo lo que es necesario con el celo que se debe [...]»[13].

Por fin en el año 1607 se concedían los dos reales diarios durante todo el tiempo de la espera. Sin embargo los oficiales de la Casa de la Contratación no tuvieron que aplicar de forma conveniente esa disposición. Diez años después el propio Consejo, a instancia de los infatigables comisarios, les recordaba aquella medida:

«que cada religioso cada dia de los que se detiene en Sevilla y Sanlucar esperando embarcacion les llevan a ellos en los conventos donde estan de hospedaje a dos reales y medio y que con los cuatro ducados de socorro que se dan a cada religioso en mi Consejo para ir de la parte donde salen a esa ciudad no pueden suplir la falta que hacen y gastan mucho mas ... y que tambien se les ha limitado al acudirles con real y medio de entretenimiento a solo un mes y se suelen detener mucho mas tiempo esperando la partida de la armada o la flota en que ha de ir y por no tener con que entretener los dichos comisarios a los religiosos que han juntado con mucho trabajos se les van»[14].

---

[9] R.C. Madrid 8.V.1595. AGI *Contratación 246*. La R.C. de 18.VI.1581 concedía real y medio durante un mes, lo que se mantuvo hasta el año 1595, cuando se amplió a todo el tiempo que durase la espera.

[10] Cf. Catálogo Tercero de la provincia de Andalucía fechado en el mes de enero de 1603 en la Congregación tenida en la Casa Profesa. ARSI *Baet. 8* 288v.

[11] DOMÍNGUEZ ORTIZ A. *La Sevilla del siglo XVII* (Sevilla 1984).

[12] AGI *Indiferente General 2869*.

[13] Consejo – Rey. Valladolid 2.X.1604. AGI *Indiferente general 748*.

[14] R.C. 10.VII.1617 AGI *Contratación 246*.

Hasta que en el año 1680 no sean revisados, los precios sufrirán un crecimiento considerable. Baste un ejemplo: las revueltas que conoció Sevilla en el año 1652 tuvieron su origen en el precio del pan. La hogaza valía 6 reales, el equivalente al salario medio de un obrero y a tres veces los que el Rey daba de entretenimiento[15].

El transporte del equipaje-vestuario, libros, utillaje y demás enseres, se reguló también en el año 1607. Desde entonces los 13 ducados por media tonelada iban a permanecer inalterables. Los legos, coadjutores y criados no podían beneficiarse de tal partida «porque se supone que estos embaraçan menos buque, respecto de que no llevan libros de ninguna facultad»[16]. Los 20 ducados por el flete y pasaje y los 16 por un quinto de camarote continuarán igualmente inamovibles. Así el flete y pasaje cuando se calculaba de forma global, quedaba en 49 ducados para los sacerdotes y 39 para los coadjutores. Las provisiones imprescindibles para el viaje necesitaron de una segunda revisión en 1617 al tiempo que se incrementaba en 10 ducados para cada uno de los que fueran destinados a Nueva España y 408 maravedís más si eran jesuitas[17]. Así, los 31.209 maravedís ajustados para cada uno al año siguiente, quedaba distribuido de la siguiente forma[18]:

ocho varas de paño negro a 36 reales	9.792	maravedís
cuatro reales de tundillo	136	”
unos calçones o calças de paño 40 reales	1.360	”
unos calçones y calças para cada uno a 24 reales	816	”
cuatro baras de paño buriel a 14 reales	1.906	”
un jubon de lienzo 16 reales	533	”
una freçada 24 reales	816	”
seis baras de anjeo a dos reales y medio para un colchón	510	”
un seron para la cama a 4 reales	136	”
una bara de ruan para una almohada 4 reales y medio	153	”
una arroba y cuarta de lana a 2 ducados	934	”
un par de zapatos a 7 reales	238	”
una camisa 16 reales	566	”
un sombrero 14 reales	376	”
de la hechura de todo 2 ducados	738	”
de la traida de los libros y vestidos a Sevilla	2.900	”
de llevar el dicho religioso y su ropa a Sanlúcar	544	”
del matalotaje del dicho religioso 22 ducados y 20 pesos	8.658	”

Durante los setenta y tres años que duró esta primera etapa, zarparon hacia América y Filipinas unas cuarenta y tres expediciones de jesuitas. La norma, desde el punto de vista organizativo, fue la consigna del importe del «flete» y del «pasaje» en la caja real del puerto de llegada a las Indias, mientras que el resto de los conceptos se pagaban en Sevilla. Este sistema obligaba a la Contaduría de

[15] DOMÍNGUEZ ORTIZ A. *La Sevilla* cit., 114.
[16] VEITIA LINAJE, *Norte de la Contratación* Cap. XXX Lib 6, 322.
[17] R.C. 10.VII.1617 AGI *Contratación 246.*
[18] AGI *Contratación 5549.*

la Contratación a reservar una partida de dinero para cubrir los gastos. En 1605 la cantidad ascendía a 10.000 ducados, 3.750.000 maravedís, con lo que tenía que pagar además el despacho de barcos de avisos, correos «y otras cosas forzosas que se ofrecen»[19]. Apenas dos años después, aquella cantidad se demostró insuficiente y fue necesario tomar otros 8.000 ducados procedentes de las perlas y esmeraldas que vinieron en las últimas armadas y flotas[20].

Sin embargo aquella forma de proceder no tardará en propiciar las primeras excepciones. En el año 1607 se incluyó por primera vez el «matalotaje» entre las cantidades a pagar por los oficiales reales de Indias. Fue concretamente la expedición que encabezaba el P. Felipe Claver[21] con destino a Chile, Tucumán y Río de la Plata[22], Cristóbal de Aguilar[23], en el mismo año y con destino a Sinaloa y Filipinas, Francisco del Valle[24], siete años después hacia Tucumán y Baltasar Mas[25], ya en 1631, fueron los que tuvieron que adaptarse sucesivamente a esta novedad[26]. Hasta 1650 no volvió a utilizarse el mismo procedimiento, siendo afectadas las expediciones procuradas por los padres Alonso de Ovalle[27] y Miguel Solana[28], que se dirigían a Chile y Filipinas respectivamente[29].

El argumento que explicaba la adopción de aquella medida lo exponían los oficiales de la Contratación con toda la contundencia: «no hay efectos de donde pagarle». Sin embargo la razón última obedecía a la situación que comenzaba a vivir la Real Hacienda. Y como era de esperar, aquella no sería la única consecuencia. El 20 de febrero de 1628 el Consejo ordenaba que las cantidades que daban a los misioneros para su sustento, viático y «matalotaje» se pagaran en monedas de vellón y no de plata como hasta entonces se venía practicando[30]. Semejante disposición, que afectaba a todas las órdenes por igual, motivó la elaboración de un memorial conjunto en el que se exponían las graves consecuencias que para ellas iba a tener:

---

19 R.C. Valladolid 31.III.1605. AGI *Indiferente General 748.*

20 R.C. San Lorenzo 16.VIII.1607. AGI *Indiferente general 2870* VII.

21 Claver Felipe * hacia 1558 en Zaragoza (Esp.); i. 25.XII.1574; † 9.1597 en Lima. *Mon. Per.* VIII 95s notas 5 y 6.

22 AGI *Contratación 5538* e *Indiferente General 2870* VII.

23 Aguilar Cristóbal de * 1563; i. 1581; † 4.XI.1619. *Baet 8* 314v.

24 Valle Francisco del * 1566 en Cossourado (Miño, Portugal); i. 22.IV.1599 Castilla; mis. 4.III.1608 Buenos Aires; † 10.XII.1632 en Asunción. Storni, *Catálogo* 295.

25 Mas Baltasar. No hemos encontrado ninguna fechas. Sabemos que el permiso para organizar la expedición le fue concedido el 24 de agosto de 1628. La componían un total de 21 misioneros e hicieron la travesía en el navío llamado «Nuestra Señora de los Reyes», cuyo maestre era Juan de la Fería.

26 AGI. *Contratación 5538* e *Indiferente General 2870* VII.

27 Ovalle Alonso de * 27.VII.1603 en Santiago de Chile; i. 8.12.1618 Paraguay; † Lima 11.3.1651. Storni, *Catálogo* 210.

28 Solana Miguel, * 1.VI.1594 en Viguera (Castilla) o Calahorra; i. 1.I.1612; † 21.XII.1669 en San Miguel. Sommervogel VII 1351.

29 AGI *Contratación 5549 5539 5550 y 5429.*

30 AGI *Indiferente General 2870* VII.

«Que sera de gran daño y vendrá a ser mucha menos cantidad que la que se les tiene consignada respecto de estar subido el valor de la plata y precio de las cosas»[31].

Al ruego de no introducir novedad en la moneda, se respondió tres años después en sentido afirmativo, aunque concediéndolo únicamente a modo de limosna. Sólo resultó beneficiado el franciscano Pedro Vázquez, que pudo cobrar en moneda de plata el importe del viático de 16 religiosos que le acompañarían hasta Chile[32].

Sufriendo de un modo más drástico la falta de caudal y anticipando ya lo que en la segunda mitad del siglo se viviría con una mayor crudeza, el P. Alonso de Ovalle sólo pudo reunir en Sevilla, en el año 1650 a once de los veintiocho concedidos, porque la Casa no le entregó el dinero asignado[33]. En el mismo año, el Procurador Provincial de Filipinas, P. Miguel Solana, no pudo conseguir que le pagaran los gastos correspondientes al mantenimiento de cuatro sacerdotes[34]. De la generosidad e, incluso, de la abundancia de las primeras expediciones, se había pasado a la precariedad, a la escasez de medios.

2ª *1658-1717. La escasez.*

Las malas cosechas, el caos demográfico, la inflacción descontrolada, la competencia comercial e industrial extranjera y las fluctuaciones monetarias por un lado[35]; el florecimiento del comercio interamericano y su creciente independencia de la metrópolis, la disminución de la importación de metales preciosos y la fuerte expansión del fraude, por otro[36], fueron la manifestación y las causas de las dificultades económicas que comenzó a vivir España en la década de los treinta y que consiguió superar al inicio de los ochenta del siglo XVII. Esta situación afectaría muy directamente a la financiación de las expediciones misioneras. La Real Hacienda, viendo que sus recursos descendían, intentará aliviar las cargas consignando en las Indias la mayor parte de los gastos originados en su habilitación.

El entretenimiento y el «matalotaje» pasaban a engrosar las cantidades que los oficiales de las cajas reales de Indias tendrían que satisfacer[37]. Este procedimiento se mantendrá constante durante toda esta etapa y presentará al menos tres modalidades:

1. Que se «libre» la totalidad del importe en una sola caja real. Así quedó estipulado en la misión que Cristóbal de Grijalva[38] condujo en 1680 al Río de la

---

[31] Rey - Casa de la Contratación. Madrid 18.XII.1631. AGI *Indiferente General 2870* VII.
[32] R.C. Madrid 30.IX.1634 *Indiferente General 2870* VIII.
[33] AGI *Contratación 5539* y *5549*.
[34] AGI *Contratación 5539 5550* y *5429*.
[35] GARCÍA FUENTES L., *El comercio español con América 1650-1700* (Sevilla 1980 43.
[36] LYNCH J., *España bajo los Austrias* (Barcelona 1975) 316.
[37] P. Borges retrasa la nueva forma de pagar las expediciones hasta el inicio de los setenta, ignorando también las excepciones que se dieron en la época anterior. Cf. *El envío* 449.
[38] Grijalva Cristóbal de * 13.III.1613 en Villalón de Campos; i. 26.V.1631 Castilla; 28.XI.1640 a Buenos Aires; * Procurador en Europa 1679-25.II. 1681; † 4.VII.1681 en Córdoba (Arg). STORNI, *Catálogo* 128.

Plata y Tucumán, siendo Buenos Aires el lugar del pago elegido[39]. Del mismo modo se organizó el grupo que encabezó Pedro de Echagoyan tres años después hasta Sinaloa y misiones cercanas[40]. Los oficiales reales de México fueron los encargados de hacer efectivo el pago[41].

2. El coste del viaje, excepción hecha del viático, que se sigue pagando por adelantado en Madrid, se reparte entre dos cajas fijadas antes de iniciar la travesía. La primera de ellas coincidirá con el puerto de llegada y será el lugar donde se «libre» el importe del «flete» y «pasaje«. En la segunda se abonará el resto de los conceptos y se localizará, muy frecuentemente, en la provincia de destino de la expedición.

El padre Alonso Pantoja tuvo que seguir esta disposición cuando el 17 de febrero de 1663 zarpó de Cádiz con destino al Nuevo Reino de Granada[42]. En Cartagena recibiría los 1.100 ducados que costó el viaje por mar, y en Santa Fe 925.626 maravedís de vellón por «aviamento», «matalotaje» y «entretenimiento»[43]. Al año siguiente se procedió de idéntica manera con los siete religiosos que llevó el Padre Juan Ranzón al Perú[44]. Cartagena y Lima fueron las ciudades elegidas para hacer efectivos los pagos respectivos[45]. Siguiendo este mismo proceder, los que se dirigían a Nueva España, tenían en Veracruz y México los puntos de paso obligado. Los mismos oficiales debían atender las expediciones encaminadas hacia las Filipinas. La razón estriba en que tanto aquellos como éstos hacían la primera parte del viaje juntos y, con cierta frecuencia, bajo la autoridad del mismo procurador. Al llegar a la capital del Virreinato se producía la separación, los primeros hacia su destino, los segundos hacia Acapulco. Ocurrió de este modo en el año 1673, cuando el P. Nicolás Pueyo embarcó el navío «Nuestra Señora del Buen Suceso y San Miguel» a los dieciseis miembros de su expedición[46]. De ellos cinco quedarían en México y los once restantes seguirían hasta el archipiélago asiático[47]. Por último, las expediciones solicitadas para la provincia de Chile, que hacían el viaje por Buenos Aires, tenían en este puerto la primera cita y en Potosí la segunda.

3. La tercera modalidad, practicada desde 1684 hasta 1719, introdujo una nueva variante. Aún siendo dos las cajas reales en las que se tenía que efectuar el pago, no se determinaba la prioridad de ninguna de ellas. Justificado con un «no

---

[39] AGI *Charcas 150* y *Contratación 5549.*

[40] Echagoyan Pedro de * hacía 1625 en San Luis Potosí; i. 1630; 1645 a Nueva España; † 3.VI.1695 en Ciudad de México. F. ZAMBRANO, *Diccionario bio-bibliográfico della Compañía de Jesús en México* VI (México) 375-96.

[41] AGI. *Contratación 5550.*

[42] Pantoja Alonso * hacía 1605 en Puebla de Montalbán; i. 23.V.1622; 1634 a América; 1672 Proc. Gen. prov. Indias; 1690 todavía vivía en el Colegio Imperial de Madrid. PACHECO J.M. SI, *Los jesuitas en Colombia* (Bogotá 1962) II 62, nota 11.

[43] AGI *Contratación 5549.*

[44] Ranzon Juan * 28.VI.1643 en Tarazona (Zaragoza, Esp.); i. 19.II.1656 Aragón; * 1661 destinado a Paraguay. STORNI, *Catálogo 234.*

[45] AGI *Contratación 5539*.3.

[46] Pueyo Nicolás * 1642 en Valencia (Esp.); i. 1663; † 1692 en Puebla de los Angeles. ZAMBRANO XII 142-3.

[47] AGI *Contratación 5539* 3.

hay caudal en esta Caja», y expresado con un simple «o» disyuntivo, la diferencia podía suponer una distancia de miles de kilómetros, que venía a complicar aún más el trabajo de los procuradores provinciales[48]. En dos ocasiones el número de cajas reales donde poder cobrar la subvención oficial se amplió a tres. Curiosamente las dos fueron expediciones al Nuevo Reino de Granada y Quito. La primera de éstas fue en 1695, cuando el Padre Pedro Calderón procuró una misión de 48 religiosos[49]. La segunda tuvo lugar diez años más tarde, cuando el P. Juan Carbonell[50] llegó al frente de otros 45[51].

Por último es necesario destacar la forma que adoptó el Consejo de Indias al librar el pago del la expedición que en 1705 llevó hasta California y Nueva España el Padre Bernardo Rolandegui[52]. La indeterminación en el momento de señalar la caja real que tendría que satisfacer esos gastos es casi absoluta: «Veracruz o México u otras de la Provincia»[53]. A las ya comentadas condiciones económicas del momento, se unían estas novedades que complicaban aún más la labor organizativa de los procuradores y muy especialmente del General de Indias. Sus continuas peticiones solicitando ayudas de costa, obligaron al Consejo a adoptar, aunque sólo fue de forma aislada, algunas medidas de apoyo.

La primera fue el permitir «a modo de limosna» que los dos reales de «entretenimiento» se pagasen en reales de plata y no en vellón, como de costumbre,

---

48 AGI *Contratación 5550* y *5552*. La primera fue la que llevó hasta Chile el P. José María Adamo * 4.XI.1624 en Caltanissetta Italia; i. 30.III.1639 Sicilia; † 13.IX.1685 en Portobelo Panama. STORNI, *Catálogo* 2., con 26 misioneros. Siguieron las del P. Diego Altamirano * 26.X.1626 en Madrid; i. 26.III.1642 Toledo; 18.I.1648 Buenos Aires; procurador en Europa 1682-1688; † en Lima 22.XII.1704 STORNI, *Catálogo* 9, al Río de la Plata en el mismo año 1684, la del P. Antonio de Varahona * 2.II.1653 en Gumiel (Burgos); i. 2.IX.1669, Prov. Cast.; *Cast. 19* 215; 25.VI.1692 Manila, FEJÉR *Defuncti secundi saeculi Societatis Iesu* 2/V (Romae 1990) 241. El llegó a Sevilla para ultimar su expedición el 21 de febrero de 1687. AGI *Contratación 5548* del P. Luis de Morales * 29.IX.1641 en Tordesillas; i. 28.VIII.1658; 1685 Procurador de Filipinas en Europa; † en Manila 14.VI.1716. SOMMERVOGEL V 1283, a las Filipinas y Marianas, respectivamente tres y cinco años después; la del P. Antonio Parra * 6.VI.1675 en Villarobledo (Albacete, Esp.); 15.X.1674 Toledo; i. 6.IV.1691 Buenos Aires; † 31.VII.1718 en Córdoba (Arg.) STORNI, Catálogo 213, que viajó al Río de la Plata en 1691; la del padre Andrés Serrano * 15.X.1655 en Murcia; i. 13.VI.1670; a Filipinas en 1671; muerto en un naufragio el 18.X.1711, SOMMERVOGEL VII 1150, que viajó a Filipinas en 1711; la del Padre Francisco Burgues (Burges) * 30.III.1642 en Seo de Urgel (Lérida, Esp.); i. 28.VII.1663 Buenos Aires; † 24.IV.1725 en Córdoba (Arg.) STORNI, Catálogo 45, al Tucumán; la del P. Marcelo Valdivieso * hacia 1669; i. 10.II.1687 AGI *Contratación 5550*. Fue a Filipinas en 1717; y, por último, la que llevó hasta Nueva España el padre Juan Antonio de Oviedo * 25.VI.1679 en Santa Fe de Bogotá (Colombia); i. 7.I.1690; † 2.IV.1754 en México. SOMMERVOGEL VI 43.

49 Calderón Pedro * c1638, San Vicente de la Barquera (Santander); i. 28.II.1657, Prov. N. Regni, ARSI *N. Reg. 3* 195; † 31.X.1708, Bogotá, ARSI *H.S. 51* 298.

50 Carbonell Juan * 1655, Granada; i. 14.III.1682.

51 AGI *Contratación 5548* y *5549*.

52 Rolandegui Bernardo * 1648, Zaragoza; i. 1665; ARSI *Mex. 5* 116. † 3.XI.1707, Mexico, FEJÉR, 2/VI 265.

53 AGI *Contratación 5550*. Al parecer no supuso ningún inconveniente el de las Cajas Reales donde cobrar fuesen varias, o por lo menos, no hemos encontrado quejas en este sentido. En el caso de la Compañía la razón podría depender de la difusión geográfica que había alcanzado ya en esta época; y, sobre todo, en la propia estructura de la Orden. Tal y como ocurría en la Península, con procuradores destacados allí donde hubiese intereses que defender, bien físicamente o bien mediante poder, la cuestión se había resuelto, con el único agravante del tiempo transcurrido.

«por ser los gastos tan crecidos en Sevilla y Cádiz»[54]. La segunda, más generosa y duradera, fue el computar la totalidad de la etapa marítima de los destinados al Río de la Plata siempre y cuando lo hiciesen directamente hasta el puerto de Buenos Aires, en 111 ducados ya fuesen sacerdotes, estudiantes o coadjutores «por ser mas dilatado y por ello ha de hacer el maestre mas gastos en los sueldos, aguada, sal, leña»[55]. También podrían acogerse a dicha gracia los destinados a Chile o Perú que hiciesen escala en el puerto rioplatense. El grupo que llevó el Padre Lorenzo de Arizavalo[56] en 1633 fue el primero en beneficiarse de aquel incremento[57]. La tercera, dirigida también a los misioneros destinados al Río de la Plata, fijaba la cantidad destinada al entretenimiento en el puerto de llegada y a la habilitación de todo lo necesario para reemprender el camino hasta el lugar definitivo.

En octubre de 1678 llegó el padre Cristóbal de Altamirano[58] a Buenos Aires, al frente de una expedición de 35 misioneros[59]. A tenor de lo concedido a misiones anteriores solicitó a los oficiales de la Real Hacienda unos 136 pesos por cada uno de los integrantes del grupo. Considerada excesiva tal petición, procedieron aquellos a confeccionar el importe, teniendo presente lo que se les daba en la península de viático y entretenimiento:

> «Tanto mas acomodada se rateó lo mismo por el tiempo de 15 dias para su descanso y 4 reales por otros 15 dias para su viaje hasta la ciudad de Cordoba y 14 carretas fletadas a 60 pesos cada una aunque bastaban menos por el poco peso que llevaban atendiendo a que fueran con comodiadas con solo 2 o 3 en cada una»[60].

El cálculo realizado daba como resultado 1.110 pesos de 8 reales, apenas 31 pesos por cada uno, los mismos que el mencionado procurador se negó a recibir. Los oficiales, al informar al Consejo de la situación planteada, solicitaban además que «se señalase ayuda de costa fija en este particular como se hacía hasta la salida de España»[61]. La respuesta remitía a una R.C. de 20.X.1672 despachada al

[54] Las expediciones del P. Adamo a Chile, del Fco. Salgado * 2.IV.1626, Grisoa (Galicia); i. 19.IV.1648; † 14.VII.1689 Manila. *Philipp. 2/II* 333v 460 a Filipinas, y la de Cristóbal de Grijalva al Río de la Plata, fueron las únicas que se beneficiaron con esta medida. AGI *Contratación 5549* y *5550*.

[55] R.C. 15.XII.1661. AGI *Contratación 5539*.

[56] Arizavalo Lorenzo * 1608 en San Sebastián (Guipúzcoa); i. 31.X.1629; fue a Madrid y a Roma en 1657. Después de esta fecha no vuelve a aparecer en los Catálogos. URIARTE-LECINA *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sur orígenes hasta el año de 1773* Madrid 1925-1930) I 298.

[57] AGI *Contratación 5549*.

[58] Altamirano Cristóbal de * 11.VI.1602 en Santa Fe (Arg); i. 11.I.1617 Paraguay; † 27.IV.1698 en Apóstoles (Misiones Arg.) STORNI, *Catálogo* 9.

[59] Hicieron la travesía en los navíos del capitán Miguel Gómez de Rivero. Traslado de R.C. 14.X.1675 AGI *Charcas 151*.

[60] Ibidem.

[61] Al referirse a este momento las Reales Cédulas repetirán invariablemente: «Mando a mis oficiales de la dicha ciudad de ... los provean de todo lo necesario para su sustento y de cabalgaduras en que vayan y lleven sus libros y vestuarios y que si en la dicha ciudad enfermaren los hagan curar». Desconocemos los criterios seguidos hasta ese momento para abonar aquella cantidad, y desde cuando se venía dando. A juzgar por las palabras de los oficiales se podría pensar que aquella asignación era ciertamente arbitraria.

propio Altamirano, por la que se ordenaba pagar 1500 pesos de ocho reales de plata, a razón de 42 por individuo, por el transporte y avío de la misión que presidía. Al mismo tiempo quedaba fijada aquella cantidad

«para los misioneros que llegasen con ese mismo número para su sustento transporte y envío, desde Buenos Aires a la misma ciudad de Córdoba o a otra que este a la misma distancia y si llevaren mas o menos religiosos se aumente o disminuya la dicha cantidad»[62].

Un decreto del 25 de agosto de 1697 ampliará a 57 los pesos estipulados para aquel motivo[63].

Desde el punto de vista burocrático, las innovaciones que introdujo la nueva forma de proceder fueron mínimas. Hasta entonces la Casa de la Contratación, una vez recibida la real cédula que le ordenaba proveer la misión y cumplimentar los trámites preceptivos, tenía que declarar su falta de fondos y certificarlo al Procurador General de Indias, al menos en el caso de la Compañía. Provisto de tal documento, el mismo procurador reclamaba ante el Consejo la cantidad adeudada. Éste la volvía a consignar, no ya en la Casa, sino en la caja real de Indias correspondiente. El año 1678, con motivo de la expedición del Padre Juan de Monroy[64], fue el primero en el que el pago se consignó directamente en América[65].

Los trámites, aunque de forma mínima, se simplificaron. Las consecuencias económicas de la nueva forma de proceder las conoceremos a partir de los memoriales que los comisarios y procuradores de las distintas órdenes enviaron al Rey, suplicándole medidas de gracia. Quejas y peticiones que se van a concentrar, en su gran mayoría, entre los años 1660 y 1680, período muy próximo al que Hamilton denominó «de las salvajes inflacciones y deflacciones»[66]. La principal y tal vez la única consecuencia que trajo aquella nueva disposición fue la obligación del procurador a buscar dinero por adelantado. Los gastos eran principalmente los del «entretenimiento» en la hospedería y el importe de la travesía a los maestres o dueños de los navíos. Esta práctica, que aisladamente ya se dió a comienzos de la centuria, se seguía de forma generalizada en estos años[67].

---

[62] Ibidem.

[63] En respuesta a un memorial presentado por el p. Tomás Donvidas * 22.XII.1618 en Arévalo (Avila, Esp); i. 13.I.1635 Castilla; † 2.VI.1695 en Santiago de Chile, STORNI, *Catálogo* 86. AGI *Charcas 151*. En Nueva España, en 1690 aún no se había fijado este concepto y continuaba supeditado a la voluntad de los Oficiales Reales. Cf. MERINO M., *Viático a los misioneros españoles en los pasados siglos.* Missionalia Hispánica 9 1952 387-93.

[64] Monroy Juan de * 1618 en Qurétaro; i. 1633; † 26.VIII.1684 en Querétaro. ZAMBRANO X 167-195.

[65] AGI *Contratación 5549.*

[66] Se refiere exactamente a los años entre 1662 y 1682. Cf. *Guerra y precios en Europa 1651-1800* (Madrid 1988) 249. La Recopilación de las Leyes de Indias, que aminoró la diferencia existente entre coste real y ayuda oficial, más la deflacción que sufrió nuevamente la moneda pueden explicar, tal vez, la concentración de las quejas en estos años.

[67] Tenemos constancia de que en el año 1614 se llevó a cabo con el consentimiento del propio Consejo. Consejo de Indias-Casa de la Contratación. Madrid 23.VIII.1616. AGI *Indiferente General 2870* VII. P. Borges la retrasa hasta fines del siglo XVII. Cf. *El envío...* 499.

Si la documentación necesaria para cada expedición no sufrió modificación alguna por ello, sí lo hizo la contabilidad del procurador al comprobar la enorme diferencia existente entre lo librado para el flete y pasaje y lo concertado con el maestre para la travesía. Concretamente, en el año 1678 el Padre Pedro de Espinar[68] acordaba con José Castaño Arredondo, maestre del navío «Jesús Nazareno», en 4830 pesos el viaje de 23 religiosos hasta el puerto de Veracruz, a razón de 210 pesos por individuo[69]. Ocho años después el capitán Juan de Armenta, maestre del «Santo Cristo de San Román y Nuestra Señora del Mar», se ajustaba con el también Procurador de Indias en Sevilla, Bernabé Francisco de Gutiérrez[70] el pasaje hasta el mismo puerto en 220 pesos de a 8 reales de plata por cada uno[71]. En idéntica cantidad se concertaron el P. Antonio de Barahona, superior de la misión, que en el año 1687 iba a las Filipinas, con el capitán Juan Antonio Ruiz de Eguiluz, dueño y administrador del galeón «La Santísima Trinidad, Nuestra Señora de Aránzazu y la Soledad», para llevar 22 religiosos y 6 u 8 criados[72]. En aquellas cantidades iban incluidos tanto los criados como el equipaje de cada uno de los misioneros y la obligación del maestre de acudirles con todo lo necesario para su sustento. El pago de lo acordado podía hacerse de dos formas: la totalidad antes de salir y en la misma ciudad donde se había firmado el protocolo; o bien, la mitad ante de la partida y el resto en el puerto de destino, ocho días después de la llegada

> «sin aguardar a más plazo y por lo que montare la dicha mitad les hemos de ejecutar a los religiosos y a la persona que los llevara a su cargo en virtud de dicha escritura y juramento de cualquier de nosotros que declaramos la cantidad que no resta»[73].

En este mismo puerto y mediante documento privado, el maestre renunciaba en favor del procurador, que llevaba a la misión el importe de lo librado por la casa.

Dos últimas condiciones quedaban establecidas en este tipo de escrituras. La primera, «que si algún religioso muere, no por eso se nos ha de dejar de pagar los 220 ducados, como si hubiere vivido y llegado a dicho puerto»[74]. La segunda contemplaba la posibilidad de que el viaje no tuviese efecto. En este caso los maestres se obligaban a devolver la cantidad que hubieran recibido a cuenta del «pasaje», sin poder descontar de ella partida alguna «ni por los gastos de rancho, ni por otros que se hayan originado»[75]. Mientras tanto el importe que el Consejo

---

[68] Espinar Pedro de * 27.III.1630 en Toledo; i. 7.III.1645 o 1647; 1653 a Filipinas; † 31.VIII.1695 en Madrid. URIARTE-LECINA II 518.

[69] P. Pedro de Espinar – Casa Contratación [7.IX.1680]. AGI *Contratación* 870.

[70] Gutiérrez Bernabé Francisco de * 21.IV.1661 Málaga; i. 1.XII.1681, Prov. Baet., *Baet. 11* 179v; † 8.IX.1698, Valladolid FEJÉR 2/II 265.

[71] Sevilla 12.IV.1686 Archivo de Protocolos Notariales de Sevilla (APNS) *Oficio 4 año 1686.* Libro 2 585.

[72] Sevilla 9.IV.1687 APNS *Oficio 4 año 1687* Libro 1, 823.

[73] P. Bernabé Francisco de Gutiérrez – Juan de Armenta. Sevilla 12.IV.1686. APNS *Oficio 4* libro 1, 587.

[74] Ibidem.

[75] Ibidem.

de Indias libraba por estos conceptos seguían siendo los 49 ducados, fijados en 1607. Tendremos ocasión de ver como la diferencia aumentó en los años posteriores.

Otro gran obstáculo que los procuradores habían de superar era el altísimo precio del dinero. Durante estos años el interés oscilará entre el 40 y el 50%.Al 45% hubo de pedirlo el P. Juan de Ribadeneira[76], Procurador General de Indias en Sevilla, en 1666 para poder hacer frente a las dos misiones que el año anterior zarparon con destino a México y Filipinas[77]. Algunos años después habrá que pagar hasta un 50%, según informaba Veitia Linage, en lo cual «se consume casi la mitad de lo que se da para su avío»[78]. El propio Veitia Linaje, conocedor de las pérdidas que ésto podía suponer, hizo llegar hasta la Casa de la Contratación una posible solución:

> «procure con los dueños de los navios que tomen los libramientos que tienen de S. M. para la Caja de México, estimandolo como si fuera dinero de contado y sin llevarles intereses de ellos, asegurandoles que sera muy agradable al Consejo lo hagan asi y se le estimara como servicio para las ocasiones que se ofrezcan»[79].

Como es fácil imaginar, los maestres no estaban en condiciones de atender semejante recomendación. Por otra parte, la alteración de los premios de la plata subía todos los géneros tanto de vestuarios como de bastimientos, por lo menos una tercera parte[80]. Así, con los dos reales de vellón al día, «no tienen para comprar media hogaza de pan pues una cuesta 6 reales»[81]. Tampoco podían recurrir al dinero del viático, puesto que los 7 reales diarios para el sustento de religioso, mozo y mula, resultaban igualmente insuficientes «cuando un celemín de cebada vale 5 reales»[82].
Ante esta situación, afirmaba el p. Ribadeneyra

> «las Provincias de las Indias se empeñan en cantidades muy considerables para despachar las misiones pues cuesta cada religioso tres cuartas partes de lo que libra S.M.»[83].

La única medida que, a juicio de los procuradores, podría paliar en algo las necesidades que sufrían pasaba porque el Consejo consignara las cantidades debidas en reales de plata y no en vellón. Y así lo pidieron los religiosos de San Francisco, Santo Domingo y de San Ignacio en el año 1678. La solicitud, que sólo se refería a las expediciones que habían salido últimamente con destino

---

[76] Ribadeneyra Juan de. Procedente de la provincia del Perú, ocupó la Procuradoría General de Indias de Sevilla desde 1664 a 1672.
[77] AGI *Contratación 5550.*
[78] Madrid 26.IV.1678. AGI *Contratación 5550.*
[79] Ibidem.
[80] Memorial del P. Juan de Ribadeneyra [1666]. AGI *Contratación 5550.*
[81] J. Veitia Linage. Madrid 26.IV.1678. Ibidem.
[82] Memorial que presenta el P. Tomás Donvidas, Procurador General de la Provincia del Paraguay [29.I.1680]. AGI *Charcas 150.*
[83] Memorial que presenta el P. Juan de Ribadeneyra [28.V.1676]. AGI *Charcas 150.*

a Filipinas, se resolvió como era costumbre, a modo de limosna y sin que sirviera de precedente en lo futuro[84].

La última novedad que podemos destacar referida a estos años, vino a suponer una nueva carga. El decreto de 25 de junio de 1680 obligaba a todos los que se embarcasen en navíos de guerra para pasar a las Indias, a pagar los 20 ducados de plata correspondientes a la avería. Criados y legos quedaban igualmente sujetos a esta medida[85].

3ª *1717-1752. La recuperación.*

El comercio americano inicia un periodo de recuperación que inmediatamente se va a reflejar en la forma de financiar las expediciones misioneras[86]. En esta tercera etapa, que podríamos considerar de transición, se va a introducir como novedad más importante la consignación de la totalidad de los gastos que originen los viajes, incluído el viático, sobre los derechos devengados por los navíos en los que hagan la travesía. El lugar de cobro será Cádiz, siempre y cuando lo generado por aquel medio fuese suficiente. En caso contrario, se volvería a las formas anteriores.

En primer lugar se librará en los puertos de llegada, luego en las Cajas reales más próximas al punto de destino e incluso en cualquiera de la provincia que acogiera a los misioneros. Así ocurrió en el año 1723, cuando el Hermano Francisco Corsetti[87], que iba como superior de una misión de cinco religiosos, tuvo que esperar el cobro de todo lo gastado en su provisión en la Caja Real de Veracruz[88]. Ocho años después le sucedió lo mismo al padre José Bobadilla[89], procurador de la Provincia de Filipinas a quien se le consignó en idéntico lugar la totalidad del importe[90]. Al Padre Mateo de Arcaya[91], que salió el 2 de junio de 1738 para la Provincia de Mojos, se le pagó en la capital del virreinato;

---

84 Informe de J. Veitia Linage. Madrid 26.V.1678. Ibidem.

85 El P. Bernabé Francisco de Gutiérrez había pedido la exención de este impuesto, tal y como se venía practicando años atrás. La petición fue denegada. Por otra parte, la cantidad de 20 ducados era la misma que cualquier seglar debía pagar en concepto de pasaje en aquellos mismos años. Excepcionalmente los niños pagaban 12 y los esclavos 28. Cf. Memoria de los pasageros del galeón San José que parecieron en visita de 18.II.1661. AGI *Contratación 5433* nº 1, R. 18.

86 Al hablar de las fases que se distinguen en la evolución del comercio americano durante la segunda mitad del siglo XVII, García Fuentes señala: «a partir de 1656 nos encontramos un ciclo Kondratieff que se cumpliría hacia 1695, si bien se prolonga – por causas extraeconómicas – hasta entrada la segunda década del XVIII, que es cuando posiblemente se alcanzan los niveles más bajos de la historia del tráfico indiano desde mediados del XVI». *El comercio español* 412.

87 Corsetti Francisco * 8 o 15.III.1682 en Terni (Italia); i. 4.IX.1696; † en Lima 24.V.1756. SOMMERVOGEL I 514.

88 AGI *Contratación 5550.*

89 Bobadilla José * 24.V.1675, Alessandria; i. 20.VI.1692 Prov. Med., ARSI *Med. 60* 25; † 10.X.1751, Manila, *Philipp. 3* 370v.

90 AGI *Contratación 5549.*

91 Arcaya Mateo de * 14.II.1684 en Lima; i. 4.IX.1696; † 24.V.1756 en Lima. SOMMERVOGEL I 514.

y al Padre Juan Bautista Hanna[92], que con siete jesuitas se dirigió al Nuevo Reino de Granada en 1749 le pagaron en Cartagena[93].

Una segunda innovación, referida también a las mencionadas excepciones, consistió en cargas sobre determinados ramos de la Real Hacienda, lo que habría de satisfacer aquellas cajas reales. Concretamente serán los de Mesada Eclesiástica, Vacantes Mayores y Vacantes Menores «por estar destinadas a ello»[94]. Este nuevo procedimiento no debió suponer una mejora considerable para la organización y tramitación de las expediciones a juzgar por las iniciativas que tomaron algunos procuradores. En el año 1721, el Padre Ignacio Alemán[95], Procurador General de Indias en Sevilla, suplía con dinero de su Oficio el importe total de la misión destinada a Marañón, de la que era superior el Padre Bernardo Zurmiller[96]. Mucho más lejos fue el Padre Ignacio Altamirano, titular de la Procura en la Corte[97], cuando en el año 1747, para agilizar la salida de la expedición que el Padre Ladislao Orosz[98] llevaría desde Lisboa a Buenos Aires, propuso al Consejo costearla con cargo al «importe de los tributos que han de pagar los indios de las Provincias del Paraguay de la Compañía de Jesús»[99].

Por otra parte, como ya señalamos al referirnos a la etapa anterior, durante estos años se va a incrementar de forma muy considerable la diferencia entre la subvención oficial y el coste real de las expediciones. Así, en la que salió para México en el año 1730, compuesta por 22 sacerdotes y estudiantes y 3 coadjutores, se había concertado su «pasaje» a razón de 320 pesos cada uno, lo que, sumado al resto de los conceptos, suponía un total de 18.240 pesos. La ayuda oficial recibida para la habilitación de esta misma misión fue de 5.258 pesos de a 8 reales de plata cada uno, más los 10 ducados que se concedían a todos los que llevaban aquel destino[100]. De la misma forma, la que salió tres años después con destino a Paraguay, Tucumán y Santa Cruz de la Sierra, tuvo un coste real de 20.700 pesos, mientras que la Depositaría de Indias de Cádiz sólo libró 15.299[101]. Lo que marcaba la diferencia era sobre todo el precio del flete y pasaje

---

[92] Hanna Juan Bautista * 12.I.1717, Alghero (Cerdeña); i. 25.I.1734, *N. Reg.* 4310v.

[93] AGI *Contratación 5549.*

[94] R.C. Madrid 14.III.1719. AGI *Contratación 5549.*

[95] Alemán Ignacio * 6.V.1654 en Concepción (Chile); i. 29.V.1669 Chile; † 28.I.1734 en Sevilla. Storni, *Catálogo* 6. En 1721 el padre Alemán era procurador General de Indias en Sevilla.

[96] Zurmiller Bernardo * 28.I.1686, Warendorf; i. 21.I.1706, Prov. Rhen. Inf., † 1740 Quito. W. Zuhorn *Kirchengeschichte der Stadt Warendorf* (Warendorf 1920, reprint 1984) 300. AGI *Contratación 5548.* Lo mismo hizo, catorce años después el P. Ignacio Meaurio * 10.XII.1670, Bogotá; i. 6.V.1688, N. Reg.; † 14.X.1751, *N. Reg. 4* 59 330. AGI *Contratación 5549.*

[97] Altamirano Pedro Ignacio * 1693 en Málaga; i. 1708; Sommervogel I 210.

[98] Orosz Ladislao (László) * 18.XII.1697 en Csizer (Hungría); i. 22.II.1716 Prov. Austr.; † 11.IX.1773 en Trnava (Eslovaquia). Storni, *Catálogo* 207.

[99] AGI *Contratación 5548.*

[100] Memorial del P. Francisco Castañeda, * 11.I.1652 en Córdoba (Arg.); i. 5.IX.1669 Paraguay; † 6.IX.1730 en Santiago del Estero (Arg.). Storni, *Catálogo* 57, Procurador General de Indias en El Puerto de Santa María, al Consejo de Indias [11.X.1741] AGI *Guadalajara 135* y AGI *Contratación 5550.*

[101] AGI *Contratación 5548.*

«que siempre excede de 200 pesos por cada uno y regularmente sube a 300 o mas siendo preciso en dicha provincia para salir de este aprieto tomar censos y dinero a logro con premios tan elevados, que según se halla cerciorado en una de las postreras misiones llegó hasta 36 por 100»[102].

Esta diferencia es la que el mencionado Castañeda pretenderá salvar, pero no ya mediante una nueva revisión de los precios y artículos, sino aludiendo al espíritu y a la letra de la ley, solicitando que se observara lo dispuesto por las reales cédulas y demás disposiciones promulgadas al respecto. Si vamos a la Real Cédula, veremos que en ningún momento se fija cantidad alguna, sino

«que dispongala Contratación con los maestres o dueños de los navios que vayan bien acomodados los jesuitas llevando una cámara entre 4 o 6 y ajustando lo que en esto importara con los dichos maestres»[103].

Después de un larguísimo expediente en el que se analizaron las misiones concedidas y organizadas desde 1722 a 1742 y reconociendo el propio fiscal de la Contratación que ignoraba las causas del incumplimiento de esas reales cédulas y

«que no se satisface el todo, sino solo la corta porzion que resulta del contador de la Casa, mas el de 111 ducados de plata para cada religioso que pasa al Paraguay y 67 pesos para las demas provincias, considera la conveniencia de establecer una regla fija e invariable en esta materia»[104].

El 17 de mayo del mismo año, el Consejo daba por concluído el expediente sin permitir la mínima modificación: «Observese inviolable y puntualmente la práctica y costumbre establecida en quanto al pagamento de la conducción de estas misiones»[105]. Diez años después de aquella resolución se ponía de manifiesto, a instancia de otro procurador – el Padre Pedro Murillo Velarde[106] – una nueva irregularidad. En lugar de los 34.680 maravedís de vellón que concedía la Ley 6*f*, Título 14 del Libro Primero de las Leyes de Indias en concepto de «aviamento, viático y vestuario», se iban asignando de unos años a esta parte 29.854, «sin que se sepa el motivo de aquella variación»[107].

4ª *1753-1766. La normalización.*

En esta etapa, la más corta de todas y, a juzgar por la ausencia de quejas y protestas de los procuradores, parece que se alcanzó la fórmula idónea para la financiación de las expediciones misioneras. Lo que ya se dió en la anterior de forma intermitente, se practica ahora con la continuidad necesaria.

---

[102] Memorial del P. Francisco Castañeda al Consejo de Indias [11.X.1741]. AGI *Guadalajara 135*.
[103] Ibidem.
[104] Cádiz 3.II.1742. AGI *Guadalajara 135*. El propio fiscal reconoce que hubo religiones a las que se les concedió un trato de privilegio, especialmente los capuchinos.
[105] Ibidem.
[106] Murillo Velarde Pedro * 6.VIII.1696 en Lanjar (Granada Esp.); i. 23.X.1718; † 30.XI.1753 en El Puerto de Santa María (Cádiz, Esp.) SOMMERVOGEL V 1455.
[107] Consejo-Casa de la Contratación. Madrid 23.III.1752. AGI *Ultramar 801*.

La totalidad del viaje se abonará en la Depositaria de Indias de Cádiz con cargo a los derechos devengados por los barcos en los que hagan la travesía. De las diecisiete misiones que zarparon en estos trece años, sólo una escapó a esta forma de proceder. Fue la concedida al Padre Murillo Velarde mediante R.C. de 30/IX/1752, que llevó por Superior al Padre Antonio Garau[108], y cuyo importe fue librado con cargo al ramo de la mesada eclesiástica de la Caja Real de Veracruz, y en su defecto, en la de México[109]. Sin duda, la novedad más importante de esta corta etapa, además de la normalización del procedimiento, fue la rapidez con la que se libraba el dinero que había costado la expedición al Procurador General de Indias. Aunque éste tenía que seguir adelantando el dinero a los maestres y a las hospederías para cubrir los gastos de entretenimiento y travesía, la rapidez de su «libramiento» aliviaría los esfuerzos para conseguirlo. Así, por ejemplo, la misión que llevó hasta Mojos, al Padre Francisco Martínez[110], Procurador Provincial de Perú y que salió el 18 de diciembre de 1757, cobró su importe en la Depositaria de Indias al día siguiente[111]. O la que condujo hasta la provincia de Quito a su procurador el Padre José Baca en el año 1760[112]. El día 2 de febrero abandonaban el puerto y el 4 del mismo mes, el Padre Marcos Escorza[113], Procurador General de Indias en Cádiz, recibía la libranza por un importe de 40.686 reales de vellón[114]. Incluso en una ocasión tenemos constancia de que se cobró dinero antes de que zarpara la expedición, excepción hecha del entretenimiento, que como ya hemos dicho se calculaba una vez que el navío abandonaba el puerto. Fue exactamente la que en septiembre de 1759 llevó hasta Filipinas a su procurador, el Padre José de Torres[115]. Desde el día 1 de dicho mes, el padre Escorza podía hacer efectivo el dinero y la expedición no abandonó el puerto de Santa María hasta cuatro jornadas después[116].

Sin embargo, la diferencia entre lo previsto para cubrir algunos conceptos y su precio real, seguirá siendo importante. El Padre José de Salinas[117] tuvo que pagar 300 pesos por el pasaje de cada uno de los cinco misioneros que llevó consigo a Chile[118]. Pero antes se vió obligado a rechazar la oferta realizada

---

[108] Garau Antonio * 12.VIII.1711 en Lluchmayor (Mallorca, Esp.); i. 2.III.1734 Paraguay; † 17.I.1785 en Faenza. STORNI, *Catálogo* 110-1.

[109] AGI *Contratación 5550.*

[110] Martínez Francisco * 19.V.1708 en Buendía (Esp.); i. 10.VII.1729; Vive todavía en 1762. SOMMERVOGEL V 632.

[111] AGI *Contratación 5548.*

[112] Baca José * 19.III.1696, Cali; i. 6.VI.1718, Prov. N. Reg.; † 20.IV.1669, Faenza, *N. Reg. 6a* 16v.

[113] Escorza Marcos * 21.II.1690, Quito; i. 20.IX.1705, † 4.V.1767, Porto S. María.

[114] AGI *Contratación 5548.*

[115] Torres José de * 26.V.1703, Málaga; i. 16.V.1720, Prov. Cast., *Philipp. 3* 353v; 1764 rector coll. Manil. *Philipp. 4* 239.

[116] AGI *Contratación 5550.*

[117] Salinas José [Antonio] de *10.IX.1711 en Buenos Aires; i. 11.III.1726 Chile; † 7.VIII.1767 en Montevideo (Uruguay). STORÑI, *Catálogo* 257.

[118] Coordinación de papeles tocantes al Oficio de Indias. Archivo Histórico Provincial. Cádiz. *Hacienda Libros 5-7.*

por el capitán de la fragata «San Fernando», que le ofrecía sitio en su navío a cambio de 375 pesos por individuo[119].

2. *Del frecuente retraso en el pago de las expediciones.*

Frente a la variedad que fue adquiriendo la forma de pagar las expediciones, un hecho va a permanecer constante, aumentando o disminuyendo su intensidad según lo determinen las circunstancias económicas. Nos referimos al retraso en el momento de hacer efectivo todo o parte del dinero asignado a las expediciones, lo que va a ser una dificultad añadida a comprobarlo en cantidades libradas como ayuda complementaria. Veamos algunos ejemplos aunque sea sólo a modo de aproximación.

Apenas diez años después de que la Compañía de Jesús iniciara su participación en la impresa de Indias, surgirán las primeras quejas en este sentido. En el año 1574 se concedieron mediante R.C. 500 ducados para libros y ornamentos a la expedición que llevaría a Perú el Padre Plaza[120]. El 12 de febrero de 1576, Felipe II tiene que volver a insistir a los oficiales de la Contratación para que entreguen aquella partida al Padre Juan de Cañas[121], Rector de San Hermenegildo o al Padre Diego de Luna, Procurador General de Indias en Sevilla[122]. Más frecuente fue sufrir la demora en el pago del viático. El 12 de febrero de 1607 se pagaron al Padre Diego de la Concha[123] 36 ducados en penas de estrados para ayudar a recoger y llevar hasta Sevilla 8 religiosos que tenía que conducir hasta Nuevo Reino, y por otra de 16 de julio de 1607 se pagaron otros 54 al Padre Francisco del Valle para que hiciera lo propio con otros 12 que llevaría a Tucumán. Presentados ambos ante el Receptor del Consejo, no pudo pagar por no contar con dinero para ello. Después de tenerlo que pedir a crédito se volvió a presentar la reclamación, ahora por el Procurador general de Indias en Madrid, y al cabo de un año se les volvió a librar en la Casa de la Contratación[124]. Cuando lo que se dejaba de pagar era todo lo necesario para el viaje, las cantidades subían de forma considerable.

El Padre Rodrigo de Figueroa[125], que fue en el año 1637 a Nuevo Reino de Granada, tuvo que pedirlo prestado al Oficio de Indias de Sevilla, al no contar la

---

119 Puerto de Santa María 22.VII.1766. P. José de Robles al p. Ignacio [José] González * 13.II.1724 en Almansa (Albacete Esp.); i. 28.II.1736 Toledo; † 6.XII.1780 en Ravenna. STORNI *Catálogo* 123.

120 Plaza Juan de la * 1527 en Medinaceli (Esp.); i. 1553 Alcalá de Henares; † 21.XII.1602 en México. SOMMERVOGEL VI 885.

121 Cañas Juan de El único dato de que disponemos es el de su muerte que ocurrió en Málaga, el día 8.VI.1596. FEJÉR I/2 37.

122 Luna Diego de * 1532 en Sevilla; i. 1556; *Baet 8* 78v. AGI *Indiferente General 2869*.

123 Concha Diego de la * 1581, Burgos; i. 1599, *N. Reg. 3* 19.

124 R.C. Aranjuez 20.IV.1604. AGI *Indiferente General 2870*. Lo mismo le ocurrió al P. Luis de Valdivia * 1561 en Granada (Esp.); i. 2.IV.1581 Castilla; † 5.XI.1642 en Valladolid. STORNI, *Catálogo* 293, tres años después con los 48 ducados concedidos para llevar hasta Sevilla 8 religiosos y 3 hermanos que posteriormente conduciría hasta Chile. R.C. Madrid 18.I.1611. AGI *Indiferente General 2870* VII.

125 Figueroa Rodrigo de. El único dato del que disponemos es el de su muerte, ocurrida el 22.VII.1691 en Cádiz. FEJÉR 2/II 126.

Contratación con dinero disponible en aquel momento[126]. El Padre Fabian López, Procurador de Indias en el Oficio Hispalense, se encargó el año siguiente de tramitar su cobranza[127]. A 925.620 maravedís ascendía el importe del aviamento, matalotaje, viático y entretenimiento de la expedición que llevó hasta N.R. de Granada a su Procurador Provincial, el Padre Alonso Pantoja. La salida del grupo tuvo lugar el 17 de febrero de 1663 y aquella cantidad no se le consignó en la Caja Real de Santa Fe hasta el 6 de abril de 1667[128]. Mayor aún fue la deuda contraída con los procuradores de Chile, el Padre Lorenzo de Arizabalo, y Paraguay, Padre Francisco Díaz Taño[129], todavía mayor el tiempo que se tardó en satisfacerla. Al primero, se le debían 6.151 reales de vellón y al segundo 4.376 del resto de lo que importó el viático y entretenimiento.

Embarcadas ambas expediciones en el navío de permiso «San Pedro», salieron de Cádiz el 14 de abril de 1663. El día 23 del mismo mes, pero once años después de la primera expedición, la Contaduría de la Contratación emitía un auto, reconociendo la deuda, como paso previo para su nueva consignación y pago en la Cajas Reales de Buenos Aires[130]. Los abusos referidos, que mencionamos a modo de ejemplos sin pretender ser excesivamente minuciosos, debieron alcanzar sus puntos culminantes a comienzos del siglo XVIII. En aquel tiempo, el Rey, consciente de las dilaciones y menoscabos con los que se pagaban a los misioneros los importes de los viajes, vestuario y manutención, conociendo que las leyes promulgadas al respecto no se cumplían, ordenó que se concediese a estos trámites un mayor rigor

> «que todo lo librado y en adelante se librare en las Cajas Reales se haya de pagar precisamente con asistencia del Ministro más antiguo de la Audiencia si la hubiera en la ciudad, y que si no hubiere asista precisamente el gobernador o su teniente ... y el que asistiere haya de mandar a los Oficiales Reales delearen bajo juramento haber hecho la paga sin disminución alguna y que a todo se halle presente un escribano»[131].

Refiriéndose concretamente a la demora que se venía dando en el pago y con el fin de evitarla, articula nuevos cauces:

> «tengan legítimo recurso los Procuradores o Superiores de las misiones a los tesoreros o colectores de la Mesa Capitular para que haga la paga de dichos libramientos del producto de los Novenos reales y que en la Nueva España tengan el mismo recurso a D. José de Veitia Linage para que haga las pagas del producto de los azogues que administra. Se despacharán cédulas para que los Oficiales Reales y Comisarios admitan a los re-

---

[126] R.C. Madrid 16.X.1637. AGI *Indiferente General 2870* VIII. Aunque iba como visitador, los gastos del desplazamiento también corrían a cargo de la Real Hacienda.

[127] López Fabián * 1595 Navarra; i. 1611; *Baet 9,* I 159; † 30.V.1647, Sevilla. FEJÉR 2/3 179.

[128] AGI *Contratación 5539* 3 y *5549.*

[129] Díaz Taño Francisco * 17.V.1593 en Las Palmas; i. 13.VII.1614 Andalucía; † 8.IV.1677 en Córdoba (Arg.) STORNI, *Catálogo* 82.

[130] AGI *Contratación 5539* 3 y *5549.*

[131] Buen Retiro 23.X.1715. Biblioteca de Santa Cruz. Valladolid. *Mss. 312.* Desconocemos la causa concreta que determinó la elaboración de esta Real Cédula referida a los jesuitas, dado que el retraso que venimos comentando afectaba por igual a todas las órdenes.

feridos tesoreros, colectores o administradores los recibos o cartas de pago que exhibieren en virtud de pagos hechos con la expresada conformidad, y que las reciban del mismo modo que si entregasen en oro o plata las mismas cantidades»[132].

Así, pues, podemos concluir señalando que la búsqueda de recursos alternativos que ayudarán a completar el insuficiente apoyo oficial, se presentó muy pronto como una necesidad prioritaria. La imposición de rentas en la Península, procedentes en su mayor parte de las provincias de las Indias; la recepción y utilización temporal de «encomiendas de oro y plata» de origen americano, más la adquisición y explotación de propiedades tanto rústicas como urbanas, serán las principales actividades destinadas a cumplir ese objetivo.

SUMMARY

The royal commitment to ensure that the Christian faith was implanted in the West Indies required the crown to pay the costs incurred by this process. It has been held that, concerning the funding of the missionaries' expeditions, financial support was given to cover each and every step that the explorers had to take. However, with information from various sources, we are unable to support such a hypothesis. Instead, we firmly propose that even the «Consejo de Indias» itself knew that funding wouldn't last for long.

In addition, no one considered the way that the crown would pay for its commitment, i.e. the type of currency that would be used, whether it was going to be paid in Spain before the voyage began, whether it would be divided throughout the expedition, or only given after the mission was begun. It is also necessary to keep in mind the points established by royal legislation, namely that the initial costs agreed upon for the various items covered were altered slightly in 1607, 1680 and 1770. These costs included «aviamiento, viático, mantenimiento, flete, pasaje, matalotaje, etc.» [provisions, travel expenses, maintenance, freight, passage, and ship stores] The costs were established without considering the continuous fluctuation of the value of the currency or silver. This meant, in fact, that there was less and less money coming each year from the royal treasury.

By examining the time, place, and means in which the payments were effected, we have deduced the following stages:

1. 1580-1653: «From generosity to privation»
2. 1658-1717: «Privation»
3. 1717-1752: «Recovery: returning to normal»
4. 1753-1766: «Normalization»

At the end of the sixteenth century the search for alternative sources from which to collect money to supplement the insufficient «official aid» became a major priority. The use of temporary levies on «encomiendas de oro y plata», as well as the acquisition and exploitation of land, both rural and urban, became the main activities for that purpose.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

1. NUEVA ECLOSIÓN DEL GRACIANISMO ACTUAL

MIGUEL BATLLORI, S.I. — Roma.

La alternancia de nuevos volúmenes de renovadores estudios gracianos con nuevas ediciones de sus obras para el gran público de lectores, viene a comprobar que Baltasar Gracián sigue siendo un centro de investigaciones y un atrayente autor de lectura amena y fácil.

La «Biblioteca Castro» de textos clásicos, a la vez cuidados y divulgativos, acaba de darnos en dos pulcros volúmenes sus *Obras completas* al cuidado de Emilio Blanco[1], autor de las sucintas y afinadas introducciones (I, pp. XI-XXIII; II, pp. XVII-XXX), con la bibliografía reducida al mínimo, según las normas de esta colección.

Alterando el orden cronológico, se comienza por *El Criticón*, que ocupa él sólo todo el primer volumen, claro indicio de que ya no es un escrito que espante, sino una relación que atrae. En una nueva edición, que no faltará, los datos biográficos debieran reflejar los nuevos y singulares hallazgos de Belén Boloqui; convendría precisar que Gracián cursó la teología no en el «Estudio» (Universidad) sino en el colegio de Zaragoza, y que el de Gandía, donde enseñó, era una verdadera universidad; ni me parece suficiente decir que Gracián desempeñó «varios cargos» en su último colegio de Tarazona, sino los de mayor importancia y responsabilidad después del rector. Bello y preciso el final del estudio introductorio sobre *El Criticón.*

Los textos se nos han dado según las ediciones *principes*, actualizando la ortografía, la puntuación y los acentos. Aunque algo más que ortográfico es el cambio de *crisi* por *crisis*, como en los encabezamientos del tomo II poner *máximas* por *aforismos*. En este volumen no parece que debiera faltar Ángel Ferrari en la bibliografía esencial de *El Político*; ni decirse simplemente que la *Agudeza* es una antología, ni una super-retórica del barroco: comparte lo uno y lo otro, pero no es sólo eso.

Con todo, hay que reconocer que el cuidadoso editor ha tenido que mantener una lucha constante con las restricciones de espacio que se le han concedido. Ello no basta, sin embargo, para tomar como base de la correspondencia de Gracián – en contraste con los otros escritos – ediciones algo inseguras. Puesto a actualizar ortografía y acentuación – resolución muy plausible en una edición más bien divulgativa – una nueva

[1] B. GRACIÁN. *Obras completas:* I, *El Criticón;* II, *El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, El Comulgatorio, Escritos menores.* Edición (sin notas) de Emilio Blanco. 2 vols. Madrid (Turner) 1993, 8°, XXIII-673 y XXX-940 (= Biblioteca Castro. Patrocinada por la Fundación José Antonio de Castro). Para la acentuación y transcripción de los latinismos y helenismos gracianos, cf. AHSI 42 (1973) 360-1.

tirada tendría que revisar la modernización y la acentuación de los latinismos y helenismos que Gracián introduce tan frecuentemente en sus escritos.

A pesar de estas pequeñas advertencias, no dudamos en augurar a esta edición de Emilio Blanco una amplia difusión entre los lectores, de día en día más numerosos, de Baltasar Gracián.

Más frecuentes que las ediciones de obras completas son la publicaciones de los escritos breves de Gracián. Ahora podemos ofrecer una nueva traducción neerlandesa del *Oráculo*, en pulquérrima y atrayente presentación. Es obra del holandés Theo Kars[2] y muestra sus marcadas diferencias con la del flamenco Jan Timmermans, que dimos ya a conocer cuando apareció en 1965. Treinta años son un tiempo más que suficiente para intentar aproximarse de nuevo a la obra graciana más famosa. No quiero hacer una comparación entre ambas, pero un cierto cotejo es inevitable.

El prólogo de Timmermans era más atildado y científico, con su bibliografía selecta y esencial. Ésta, en el texto de Kars, queda suprimida, y el *Oráculo* se examina no en un prólogo, sino en una conclusión (129-36), para traducir de alguna manera la palabra «nawoord», sin echar mano del neologismo italiano «postfazione». Aquí se nos ofrece un breve perfil biográfico (en el que se confunde Vitelleschi con Acquaviva en los primeros decenios del jesuita Gracián), donde lo más importante parece ser la publicación de sus obras sin previa censura de la Orden. Se insiste más bien, y más de una vez, en el carácter a-cristiano de toda su obra, con la sola excepción de *El Comulgatorio*.

Pero no deja de haber cierta contradicción entre esa actitud del traductor y su alusión, y aun glosa, de dos aforismos tan cristianos como el 251 y el 300, dos de los más conocidos y divulgados. El primero de ellos es enteramente coherente con cualquier concepto que se tenga del cristianismo: «... Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos». El segundo entra más de lleno en la espiritualidad católica de la contrarreforma: «En una palabra, santo: que es decirlo todo de una vez. Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de todas las felicidades ...».

La actitud de ambos traductores es también distinta. Timmermans se había esforzado por atenerse lo más posible al texto graciano, incluso en los aspectos fonéticos. Kars declara expresamente que desea ofrecer una versión fácilmente legible para el lector de hoy. Ambos intentos son igualmente plausibles. Demos un solo ejemplo: mientras Timmermans traducía el inicio del aforismo 300 «Eindelijk, deugdzaam zijn, nu daarmee alles ineens gezegd is. De deugd is het bindsnoer van alle volmaaktheden»; Kars lo expresa así: «Kortom: leef deugdzaam. Deze twee woorden geven alles aan. De deugd is het bindsnoer van alle volkomenheden».

Como se ve, aquél tiende a la precisión; éste a la paráfrasis, que es la vía que eligiera Schopenhauer. Ojalá alcance esta nueva versión un éxito parecido. En una nueva edición no vendría mal una corrección y una matización del «naword».

---

[2] B. GRACIÁN. *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid.* Vertaald en van een nawoord voorzien door Theo KARS. Amsterdam (Athenaeum-Polak & Van Gennep) 1991 8° 136. Por no haberla recibido, no podemos comentar la reciente traducción inglesa que ha sido un best-seller en América del Norte. Baste consignarla en nota. Por otra parte, tratándose de una edición poligráfica y provisoria, sólo podemos señalar aquí *Il politico don Fernando il Cattolico*, a cura di Vittorio Dini, Napoli (Bibliopolis) s.a. 30.

Con un título que evoca el de Monroe Z. Halfter, el profesor Giuseppe Patella nos ofrece un compendio de *Gracián o della perfezione*[3]. Una perfección doble, a la vez ética y estética, como reza el título de la misma introducción (13-86), precisando que se trata de una perfección ético-política y estético-filosófica (8), que penetra «en el drama del hombre en su época» (17), la del barroco en todas sus proyecciones culturales, enteramente superada la opinión de Croce, que identificaba lo barroco con lo feo.

Para Patella la perfección ética de Gracián está en el hombre virtuoso, es decir en la persona, que alterna y aun identifica prudencia con ocasión; ingenio y agudeza, en la estética «militante» de su ingeniosa agudeza de acción, siguiendo en este punto, a Hidalgo-Serna. Una antología, que intenta presentar el «stile di vita e vita dello stile» como un «viaggio nell'opera di Gracián», constituye el centro del volumen («Testi», 87-155, entre los que se echan de menos *El Político* y *El Comulgatorio*, a pesar del especial sentido y significado que ambos tienen en el opus graciano). Todo ello dispone al autor a insinuar algunas «linee di ricerca», que constituyen la parte más personal y, en cierto sentido, nueva de todo el volumen, con la vida de Gracián cual problema alternante y aún abierto; la situación, en ella, de *El Comulgatorio* como única obra firmada por él, «la fondamentale riflessività del linguaggio, il cui significato per la vita dell'uomo è di fondamentale importanza» (167), y el valor moral del «desengaño»; la agudeza de los sentidos, de la vida, de la verdad, todo como una filosofía aguda, cimentada en «oráculo» o «stile oracolare» y la escrutación de los textos en el texto.

En conjunto, un libro breve y orientador, como un manual de enseñanza universitaria, para inducir y estimular a los discípulos a captar la ética y la estética de la época barroca a través del análisis atento de uno de sus autores más representativos, no sólo en España, sino en toda Europa.

Una útil *«Bibliografia ragionata»* (185-215) y un breve *«Profilo bio-bibliografico»* (217-23) cierran este apreciable volumen.

Apenas apareció en alemán la relevante tesis de Emilio Hidalgo-Serna sobre la ingeniosidad como parte esencial y filosófica del concepto agudo de Gracián, la dimos a conocer en esta misma revista: AHSI 55 (1986) 182-3; y otras veces hemos tenido que hablar también de ella en relación con simposios en que su propio autor volvía a proponer, en resumen, el argumento central de su disertación. Ahora aparece su primera traducción, en italiano, si descontamos el primer esbozo castellano presentado en la Universidad romana de Santo Tomás, en 1976, bajo el título de *Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián.* La nueva edición ha corrido a cargo de Stefano Benassi[4], con una introducción más cuidadosa que la bibliografía final, no exenta de numerosos errores en palabras extranjeras. El traductor y presentador parte de dos buenos sillares: Perniola, para la filosofía de Gracián, y Anceschi para la revisión del barroco. Él subraya atinadamente que «lo studio di Hidalgo-Serna coglie appunto questo intrecciarsi di motivi, di sottili rivisitazioni della cultura classica poetica e filosofica, di tensioni etiche e di atteggiamenti estetici, in un dinamico fluire fra vecchio e nuovo, tra tradizione e innovazione» (12), cualidades, todas ellas, que habían sido ya propias de Gracián y que ahora reaparecen, a escala actual, en su atildado comentarista, tal vez un tanto de-

---

[3] Giuseppe PATELLA. *Gracián o della perfezione.* Roma (Edizioni Studium) 1993 16° 222. (= *Interpretazioni*, Collana di filosofia diretta da Armando Rigobello, 20).

[4] Emilio HIDALGO-SERNA. *Baltasar Gracián: la logica dell'ingegno.* A cura di S. Benassi. Bologna (Nuova Alfa Editoriale) 1989 8° 239 (= Biblioteca di estetica, Testi e studi, Collana diretta da Lino Rossi).

masiado aferrado a un punto característico de su filosofía, pero ni único ni omnicomprensivo.

La agudeza graciana puede abarcar aún una más amplia serie de problemas y de perspectivas. Por ejemplo, entre el enigma teológico y el enigma moderno del poliédrico Pierre Klossowski, Aldo Marroni[5] ha detectado toda una serie de «acutezze, sottigliezze, astuzie» espigadas en Baltasar Gracián. Éste usó de todas ellas en sus escritos, y abusó de las mismas en sus sermones y en sus exageradas invectivas antivalencianas, contrastadas a la vez por el jesuita Paulo de Rajas y Albiñana – que, a las veces, con graves confusiones de los bibliógrafos y críticos, introdujo el nombre de su madre en el suyo, como Paulo Albiniano de Rajas – y por el jurista y poeta Lorenzo Matheu y Sanz. Sus actitudes personales ante el derecho público de su propio reino continúan un tanto en tinieblas – cf. AHSI 57 (1988) 342 – y sigue permaneciendo en ellas el enjundioso y renovador estudio que como a jurisconsulto y poeta valenciano acaba de dedicarle Josep Romeu y Figueras[6]. Aguardemos todavía un estudio de conjunto que reajuste ambos extremos, y precise cómo se entreveran sus prevenciones foralistas y su ya clásico dominio del derecho foral valenciano. Tal estudio aclararía su colaboración con el padre Rajas contra Gracián y su apasionada defensa de sus compatriotas ante el mismo.

El eje central sobre el que gira todo este breve boletín graciano es la gran tesis presentada y defendida en Francia por Mercedes Blanco sobre *Les rhétoriques de la Pointe: Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*[7], ahora publicada en 1992. Ya al comentar en esta misma revista – AHSI 57 (1988) 343 – las actas del simposio de Palermo sobre *Baltasar Gracián dal barocco al postmoderno* (1986), había subrayado que bajo el modesto título de *«l'arte d'ingegno e l'eroismo della novità»*, Mercedes Blanco venía a presentarnos la *Agudeza* como una «metarretórica y una metapoética». La lectura, ahora, de su tesis completa me confirma no sólo de que es así, sino que su misma tesis conduce a una retórica y a una poética transcendentales, en el tiempo y en el espacio, dentro de los cuales la obra de Gracián viene a campear y a dominar la situación.

Desde la introducción, la autora se pone en una actitud de defensa de la cultura del barroco ante el agotamiento a que el manierismo había llegado en España, y de oposición entre «los conceptos» y «lo culto», entre Quevedo y Góngora, entrelazados por Gracián. Consecuentemente, también excluye cualquier intento de equiparar el «conceptismo» con una secta literaria, y mucho más de identificarlo con la retórica jesuita (19). Esa larga introducción, sin pretenderlo, cumple su propio fin de captar la benevolencia ante la seriedad con la que se enfoca una amplia serie de problemas estéticos – palabra, esta última que sigue repitiéndose a lo largo de todo el libro, como paga y señal de un conjunto capital literario, difundido en el espacio y en el tiempo, pues la obra se divide realmente en dos grandes partes: la extensión del problema por toda Europa y el inicio de su decadencia como tal. Estas dos partes no vienen a corresponderse con las del libro, que se subdi-

---

[5] Aldo MARRONI, *Klossowski e la comunicazione artistica.* Palermo (Centro internazionale Studi di estetica) 1993 8° 62 (= Aesthetica Reprint, 39).

[6] Josep ROMEU I FIGUERAS, *Poesia en el context del segle XVI al XVIII.* 2 vols., Barcelona (Curial) 1991 16° 299 286 (= Biblioteca de cultura catalana 68 69). Comentamos el cap. 2 del tomo II, *«Poesies en català de Llorenç Matheu i Sanz, autor valencià del segle XVII»* 36-103. Antes había aparecido en la revista «Els Marges» n. 14 (septiembre de 1978 [1979]) 97-11, y 16 (mayo de 1979 [1980]) 52-92.

[7] M. BLANCO, *Les Rhétoriques de la Pointe. B. Gracián et le Conceptisme en Europe.* Paris (Honoré Champion, éd.) 1992 8° 709-VIII p. (= Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3, tome XXVII).

vide en cinco. De éstas, la «Cartographie d'une idée et quelques mots», es la primera. La idea es el «concepto», que en España halla un campo semántico diverso del de las otras partes de Europa, y extensible a otras disciplinas: la escolástica, la predicación, la poesía. Las «palabras» antes aludidas son múltiples y consideradas aquí en relación con el concepto: el ingenio, el entendimiento, la discreción, el juicio, la agudeza, la cultura. Aunque de todos esos términos, los de ingenio, agudeza y concepto adquieren «le statut d'objets théoriques» (23). Con lo que se echa de ver la totalidad de la visión estética graciana, en claro contraste con los que han intentado reducirlos a un solo objeto. Si bien subraya inmediatamente que «l'arte de ingenio ... n'est pas une partie de la rhétorique, mais une discipline nouvelle portant sur un objet nouveau, le *«concepto»* (24). Por otra parte, el ingenio conduce a una idea moderna de la literatura (27); mientras que entendimiento, discreción, ingenio y juicio son nombres de la inteligencia (30), cada uno con distintos y peculiares contenidos.

La palabra «concepto» no tiene el mismo contenido en Francia y en Italia. En Pascal, por ejemplo, entronca con la casuística de los jesuitas; en Bouhours y en Boileau se le prefiere la palabra latina «sententia»; y además otros autores anteriores a Gracián ya discutieron sobre «la pointe» (91-97). En Italia el concepto brotará del ingenio, y ambos se extenderán, a su modo, a todas las artes (102-114).

En Inglaterra dos términos «wit» y «conceit» vienen a corresponder, según los varios textos y contextos, a los castellanos ingenio, agudeza y concepto; reservándose, con todo, para «wit», «une sorte de mélange indissoluble de vertus de pensée et bonheur d'expression» (118). De la multitud de palabras alemanas en relación con la amplia terminología graciana, Blanco selecciona «Witz», más próxima a la inglesa y a la terminología freudiana, pero mucho más distanciada del concepto auténticamente graciano (151-3), con tres observaciones tan atinadas, sobre las que habrían de reflexionar los inclinados a los fáciles y llamativos careos entre Gracián y Freud.

Me he detenido largamente en estos primeros capítulos sobre la división establecida por la autora, porque me parecen lo más personal y lo más «sustancial» en la terminología propia de Gracián, de clara ascendencia aristotélica.

No ya una reseña, mucho menos un boletín bibliográfico en el sentido extenso que suelo dar a ese término, permitirían seguir con un análisis tan pormenorizado de una obra, por capital que sea, como lo es la presente. En las tres partes sucesivas se entreveran con suma finura los análisis y las síntesis, la investigación erudita y la crítica certera y oportuna. Eso no significa que todos los varios autores aparezcan estudiados con la misma exactitud que Baltasar Gracián, y que los diversos especialistas no puedan hallar ciertas discrepancias de detalle. Pero aquí lo que cuenta y lo que vale, es el conjunto de la visión histórico-estética de la autora.

La segunda parte del libro es un recorrido de «les poétiques de la pointe», del Renacimiento al Barroco, que en vano buscaríamos en otra parte. Si partimos de los múltiples teóricos del epigrama en el Renacimiento, llegamos a comprender mejor a los teorizantes manieristas del «concepto poético», en particular a Torquato Tasso y Giulio Cortese. Entremos, entonces, en la tercera y principal parte de la obra, de la que la segunda y una sección de la primera, son como un majestuoso preludio. Para Mercedes Blanco, Matteo Peregrini representa «la mauvaise conscience du conceptisme», en el que la agudeza es a la vez vicio y bondad de la elocuencia, mientras que en Baltasar Gracián es «la agudeza triunfante», con su «esthétique de la varieté» y su «refus du système» (250-350), para hacer triunfar «l'empire de l'allusion» (311-314). En vistoso contraste con este variado triunfo graciano, en dos jesuitas contemporáneos suyos, toman especial relieve dos aspectos de la retórica barroca: en Sforza Pallavicino «le conceptisme rationaliste»; en Emanuele Tesauro, el predominio de la agudeza, sobre todo en sus emblemas y en los concep-

tos predicables. A ellos seguirá, en toda la cuarta parte, «une crise séculaire» del conceptismo: primero, la de los inconsistentes epígonos; luego las de los detractores, que lo son también de todo el fenómeno barroco.

En una obra tan densa de contenido como precisa y bella en su exposición, yo me quedaría preferentemente con su primera parte – la que he analizado con mayor prolijidad – y con la quinta y última, «Liberté et pouvoir», que carea los dos temas axiales de todo Gracián, «l'esthétique du conceptisme»: ni sola retórica, ni sola poética ampliadas, sino una verdadera y completa estética del barroco, a pesar del preanacronismo de la expresión; y el nexo íntimo – no sólo en todo el opus graciano, sino en la mismísima *Agudeza* – entre el arte de ingenio y el arte de prudencia, hasta llegar a una nueva razón de Estado, que no se identifica ni con la de Maquiavelo, ni con la de Botero, a quien sobrepasa en contenido cristiano y teológico.

La doble bibliografía de textos utilizados como fuente y de estudios como apoyo secundario (637-85), más el cuidadoso y poco común «Index des notions» (701-7), son una contraprueba de la gran seriedad con que esta obra ha sido preparada.

De los varios simposios gracianos que se han celebrado en estos últimos años, uno de los más ricos en perspectivas y en varias temáticas, es el de Berlín (1988) sobre *«El mundo de Gracián»*. Las actas fueron publicadas en Berlín mismo, tres años más tarde, por sus organizadores, los profesores Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister[8]. El primero de ellos, en su «Presentación» subraya los caracteres de la edad moderna que, iniciados con el Renacimiento, se concretan perdurablemente en el siglo XVII, lo que viene a poner en relieve el interés por uno de los nombres y de los hombres más significativos de dicha centuria. Sus editores, sin proponérselo previamente, se han encontrado entre las manos, bien sistematizados, las tres partes en que se agrupa la temática: la «estética de Gracián» (no su retórica, ni su poética, ni su metapoética ni su metarretórica), su «pragmática», es decir su ética y su política, y sus «lecturas», que significa su amplia difusión por toda Europa.

El silencio en la retórica de *El Criticón*, o *El Criticón* y la retórica del silencio (13-30), abren el libro. Se trata de un silencio que no se manifiesta desde sus comienzos, pero que el finísimo oído de Aurora Egido va percibiendo a través de toda la obra, con el crecer de las alusiones, elipsis, pretericiones y reticencias, como en busca de un silencio monacal, preparación del silencio de la muerte y del olvido. Es un silencio abierto, a la vez, a la interpretación puramente humana y a su elevación divina. Aunque la autora no trata del tumulto infernal, cual formulación del antisilencio, el inconsciente de raíz popular le ha hecho saltar en una nota, 23, p. 20, a «Pedro Botero», en vez de Giovanni, uno de los autores preferidos de Gracián. Junto al silencio, el engaño, «Proteo» como «la fuente de los engaños», formulación de Hans Felten en «una lectura de la primera parte de la *Crisi* I, VII del *Criticón* (31-37). Y la variedad de géneros y subgéneros literarios de Gracián en «El arte de la prosa en *El Discreto*» (39-50), «arte de la prosa» que para Dieter Janik parecería más bien, aunque no lo formule, una nueva *Arte de la prosa* de Gracián, subrayado que da una unidad intencional en la ligera y profunda dispersión de alegorías, apólogos, cuentos y novelas, emblemas, jeroglíficos, empresas y diálogos, apotegmas, senten-

---

[8] *El mundo de Gracián.* Actas del Coloquio Internacional, eds. Sebastian NEUMEISTER, Dietrich BRIESEMEISTER. Berlin (Colloquium Verlag) 1991 8° 314 (= Bibliotheca Ibero-Americana, Veröffentlichung des Ibero-Amerikanischen Instituts, Preußischer Kulturbesitz, Hg. von Dietrich Briesemeister, Band 36). Los títulos exactos y las páginas de los estudios pertenecientes a las segunda y tercera parte, pueden hallarse en AHSI 61 (1992) 481-3.

cias, símiles, motes y parábolas, adagios, refranes, paradojas, problemas y enigmas. Tras una insistencia de Benito Pelegrín el la *Arquitextura y la arquitectura del Criticón*, como *estética y ética de la escritura graciana* (51-66) Karl-Ludwig Selig antepone agudas páginas sobre *«la agudeza y el arte de citar»* (67-71) a una interesante exposición de la historia personal de su gracianismo (72-4), precisamente a través de las citas del propio Gracián referentes más a bibliotecas que a obras concretas y precisas. El tema de los géneros literarios, ya insinuado por Janik en *El Discreto*, reaparece otras veces en las dos últimas ponencias o comunicaciones de esta primera parte del simposio berlinés. Ulrich Schulz Buschhaus, a quien tanto respeto como sereno crítico de Gracián y del gracianismo, tiende a reducir a la unidad aquella aparente dispersión de *El Discreto* en una visión global de *Gattungsbewusstsein und Gattungsnivellierung bei Gracián* (75-94). Peter Werle, en cambio, en parecida visión unitaria del *Arte de Ingenio*, estudia en profundidad las *«Überlegungen zur Gattungszugehörigkeit des Graciánschen Traktats»* (95-108). No se trata de una nueva retórica, sino de una nueva estética creada por él mismo, como otros habíamos ya mantenido contra múltiples vientos y mareas llegadas directamente por la prosa.

En la segunda parte del volumen, «Pragmática de Gracián», algunos estudios son de carácter más bien psicológico (Karl Alfred Blüher); otros, practicistas (Emilio Hidalgo-Serna y Manfred Hinz). Otros son o políticos (Charles V. Aubrun), moralizantes (Gerhard Poppenberg) o religiosos (Georg Eickhoff). Y en la tercera parte, bajo el ambiguo título de «Lecturas de Gracián», se ofrece una interesante visión de conjunto de las versiones neolatinas de Gracián en la Alemania del siglo XVIII (Dietrich Briesemeister), y de la aceptación, allí mismo, de *El Político* (Christoph Strosetzki); de su influjo sobre Julius Bernhard von Rohrs (Monika Schlechte) y sobre Schopenhauer (S. Neumeister); para concluir con un curioso careo entre Gracián y el poeta catalán contemporáneo Salvador Espriu (Heinrich Bihler). Aunque se echa de menos un índice de nombres, resultan sumamente útiles los resúmenes castellanos que se añaden a los textos alemanes (sobre todo para las expresiones de carácter más técnico) y la anónima «Bibliografía selecta» que cierra el volumen.

Los dos apretados y ricos fascículos organizados por Jorge M. Ayala para la editorial Anthropos[9], constituyen una obra única, aunque dividida en dos volúmenes por razones de maquetaje editorial. Dos «Prólogos» del profesor Ayala – «Planteamiento temático y metodológico», con «El discurso de la vida» – de la vida del gracianismo – y el bello estudio dedicado a «La formación intelectual de Baltasar Gracián» – abren el fascículo 5 de *Documentos A*. Siguen las enigmáticas «Metamorfosis» en *«Anthropos suplementos* 37, para pasar de nuevo a los «Documentos» con una serie de «Laberintos», menos complicados que los que siguieron Critilo y Andrenio, pues nos ofrecen cinco hilos conductores: la «Estética», «El Criticón», «El Comulgatorio», la «Filosofía moral», y «La política». La «Biblioteca» vuelve a pasar a los *Suplementos* 37, con una reedición de estudios

---

[9] *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra.* Barcelona-Sant Cugat del Vallès (Anthropos) febrero 1993 4º 224, ilustr. (= Documentos A 5). *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación.* Barcelona-Sant Cugat del Vallès (Anthropos) marzo 1993 4º 224 pp., ilustr. (= Suplementos 37). Es muy de lamentar que en una obra de esta categoría no escaseen los errores de imprenta, y mucho más aún que su último trabajo, el ya citado de Elena Cantarino sobre «Panorama del gracianismo: situación y actualidad», aparezca truncado en la página 221 de «Suplementos», seguido en las pp. 222-3 por un fragmento de *El Criticón* que no parece venir a cuento. La continuidad de la paginación prueba que no se trata de que se haya saltado un cuadernillo, sino de un imperdonable error de composición y de tiraje.

selectos sobre Gracián y una amplia «Bibliografía de y sobre Baltasar Gracián» por Elena Cantarino, autora también de un bibliográfico «Panorama del gracianismo: situación y actualidad». El «Epílogo», que se me encomendó, lleva el pretítulo de «Ilustración», y con él concluye el fascículo de *Documentos A*.

Para no desorientar al lector, he de añadir inmediatamente que ese constante ir y venir puede parecer poco graciano, lo único poco graciano; si bien no deja de tener cierta similitud con los despistes de ambos protagonistas de *El Criticón*, engañados por Falsirena.

Como no voy a repetir aquí lo ya expuesto en el «Epílogo» citado en la sección «Estética» de *Documentos A*, escribo simplemente la lista de los temas tratados: la estética de la sorpresa (Emilia D'Agostino); la física y metafísica del estilo graciano (Benito Pelegrín); la actitud de Gracián ante el hecho lingüístico (Juan A. Frago García); Gracián ante la erudición y la agudeza (Nancy Palmer Wardropper); metáfora y concepto metafórico en *La Agudeza* (Tina Reckert); la paradoja en la misma obra (Fernando Romo); Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco (Juri Talvet, un nuevo gracianista, finladés).

De *El Criticón* se vuelve a inquirir su género (Javier García Gibert), el entrelace de alegoría, verdad y verosimilitud (Jorge Checa), los apólogos (José Ignacio Díaz Fernández), sus monstruos (Isabel Colón Calderón) y su emblemática (Karl-Ludwig Selig).

Del *Comulgatorio* interesa de nuevo su organización retórica (Fernando R. de la Flor), y ahora su género literario, en relación con otras meditaciones eucarísticas de la escuela espiritual jesuita en los siglos XVI y XVII (Georg Eickhoff).

La «Filosofía moral» de Gracián viene detectada en algunos de sus filosofemas (Antonio Quirós Casado), en su ingeniosa agudeza (Emilio Hidalgo-Serna), en su ingenio como razón moral (José M. Andreu) y en su concepto de virtud (Felice Gambin). Tema, éste, que pasa al fascículo de *Suplementos*. Esta sola lista de temas y de autores basta para echar de ver que algunos estudios son enteramente nuevos; y otros, refundiciones de otros precedentes ensayos. Quizá el apartado, aunque uno de lo más breves, más novedoso, sea el correspondiente a «La política»; pues, además del Fernando el Católico como mito (José Miguel Oltra), nos ofrece una enjundiosa y bien trabajada investigación sobre la moral política de Gracián entre senequismo y tacitismo (Elena Cantarino), y el hallazgo de una edición desconocida de *El Político*, impresa en Milán en el año de 1646.

En el fascículo 37 de los *Suplementos* de la revista, podemos dejar de mencionar los 17 apartados que constituyen la «Biblioteca», por haber sido ya insertados, a su debido tiempo, en la bibliografía corriente del padre Pólgar en este mismo AHSI. Ello no significa desmerecimiento, sino todo lo contrario, pues Ayala los ha seleccionado con pulso seguro. Sólo que los diez que aquí aparecen como «Metamorfosis» son de tal enjundia, que debemos examinarlos con mayor atención. Por lo demás, los otros hasta aquí citados o aludidos se hallarán escrupulosamente citados en la dicha «Bibliografía» correspondiente a este año de nuestra revista.

La verdadera «metamorfosis» se da en el novísimo y renovador – casi re-creador – trabajo de investigación de Belén Boloqui – casi un libro por su extensión – «Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián» (5-62). Hay que tener presente que se trata de una edición en 4º, y con letra muy metida. Sin temor a equivocarme ni a suscitar envidiuelas, puedo asegurar que se trata del estudio histórico de mayor categoría de todos los que nos ofrecen estos dos fascículos gracianos. Sobre la base de 81 documentos inéditos, hallados en los archivos parroquiales y notariales sobre todo, y aquí cuidadosamente publicados, la familia, la niñez y la juventud de Baltasar se nos aparecen ahora objetivamente aureoladas. Su padre, a pesar de su profesión de médico y de las dudas que se tuvieron sobre su limpieza de sangre, era de familia de infazones de Sabiñán, no de Sariñena, como decían

los documentos de origen jesuítico que yo había exhumado del Archivo del reino de Valencia. En sus dos matrimonios tuvo trece hijos. De sus segundas nupcias, Baltasar era el tercero; y Lorenzo, el gran desconocido, el séptimo. El padre practicó como «físico» en varias poblaciones aragonesas, lo que explica que enviara a Toledo, a casa de un hermano suyo prebendado, a Baltasar, para que se educara con él, y frecuentara probablemente el colegio toledano de la Compañía. La familia no era rica, pero poseía bienes raíces, y la madrasta de Baltasar estaba emparentada con la familia noble de los Arbués, a su vez lejanamente relacionados con los condes de Aranda. No es, pues, improbable que Lorenzo, además de ceder su nombre a su hermano en sus libros, le ayudase a veces a costearlos. Tengo para mí que ese solo trabajo de Belén Boloqui bastaría para apoyar y sostener estos dos fascículos de *Anthropos*.

Sin duda por su extensión y por su complejidad temática, las «Anotaciones sobre el concepto de *virtud* en Baltasar Gracián», por Felice Gambin, se han escapado de la serie sobre «Filosofía moral» de los «Documentos», hallando más amplia y cómoda cabida entre los *Suplementos* (62-76). Breve como es, no desmerece aquí, por su enjundia y su penetración, la disertación de Ceferino Peralta sobre «Gracián y Europa» (76-83), con sus dos partes: «I. Europa en Gracián conocimiento y reflejos de Europa y de los europeos en su obra»; y «II. Gracián en Europa», síntesis apretada de la difusión de sus obras, desde su propia vida, en todas las principales, y no tan principales, lenguas de nuestro continente.

En España Gracián no fue una excepción de escritor barroco perviviente en el siglo de la Ilustración con éxito, en parte, admirativo, de carácter a la vez patriótico y conceptual, como lo manifiesta claramente Monroe Z. Hafter, en su estudio «Sobre la aceptación de Gracián en la España del seteciento» (83-87). Pero mayor amplitud merece el gracianismo francés. A éste se dedican tres estudios tan eruditos como originales, acerca de la «Recepción/traducción de Gracián en Francia» (87-93) por Andrée Mansau; otro de mayor extensión temática sobre «Gracián y la Francia del siglo XVII» (93-104), tema desarrollado por Suzanne Guellouz con mucho mayor penetración de lo que hasta ahora se había hecho; y una exaltación de la visión que «Andrée Rouveyre» nos diera de «Baltasar Gracián» (104-118): Catherine Coquio no hubiera tenido que tomar un tono tan apologético para vindicar a Rouveyre, pues ni su obra deja de ser un cempiés inconexo por más que se la intente rehabilitar, ni deja de tener visiones certeras y orientadoras, como la de la moral fingidamente laica, a lo Descartes, en toda la obra del padre Gracián. Ya en la península itálica, Felice Gambin nos muestra el lastre negativo que ejercieron en la escasa apreciación de «La obra de Gracián en la cultura italiana» (118-21) primero el peso de Croce y luego la ligereza de Borghini, uno y otro felizmente superados en el pletórico gracianismo italiano de nuestros días.

Ninguna aportación a propósito para coronar estas «metamorfosis» que los dos estudios de Sebastian Neumeister «Gracián en Alemania» (121-25) y de Luis Jiménez Moreno sobre la «Presencia de B. Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche» (125-38). Ambos han sabido remontarse del tópico, penetrando en más hondas raíces históricas y filosóficas.

Creo que los libros reseñados en este boletín, justifican con creces el título que le he antepuesto.

2. LA RESISTENZA IN GERMANIA TRE GESUITI NEL «CIRCOLO DI KREISAU»

LÁSZLÓ SZILAS, S.I. — Roma.

I. LA RESISTENZA

Allorché si parla della resistenza nella Germania nazista, è necessario precisarne molto chiaramente la natura, ovvero i suoi tratti specifici, che la rendono peculiare e, in un certo senso, unica al confronto con analoghe forme di lotta ai regimi totalitari in altri Paesi. Nell'Europa della II Guerra Mondiale al di fuori della Germania, la resistenza si combatteva in generale contro un nemico straniero, concretamente in questo caso, contro i tedeschi. In Germania invece, chi operava nella resistenza lottava contro una parte dei suoi connazionali, cioè contro quella parte della Patria che aveva scelto e voluto il nazismo e la guerra. Questa realtà così speciale poteva mettere i resistenti in situazioni veramente drammatiche. In Germania non fu mai organizzata una resistenza di gruppi armati (i partigiani) al nazismo. Una resistenza attiva poteva soltanto preparare un colpo di Stato, o mettersi a disposizione della nazione nel caso si fosse prodotto un tale evento. Soltanto coloro che facevano parte delle istituzioni statali potevano combattere il regime nazista con azioni singole. Pertanto molti cercarono di mitigare la violenza del regime e salvare la vita dei singoli. È da notare che questo tipo di resistenza individuale e organizzata per piccoli gruppi non armati, che agivano in una situazione di massimo rischio, era molto più pericolosa per la vita di ciascuno che in altri paesi dove il rischio era allargato, esteso, alla vita di gruppi più consistenti. In ogni caso si trattava di un rischio qualitativamente e quantitativamente «diverso».

In Germania si formarono due resistenze, una ecclesiale e l'altra politica. La prima cominciò praticamente subito dopo l'instaurazione del regime nazista. Si impegnarono in questa lotta vescovi come von Galen a Münster e von Preysing a Berlino, ovvero sacerdoti come il padre Rupert Mayer S.I., recentemente beatificato. Meno noto al grande pubblico è il padre Augustin Rösch S.I. A questo riguardo, il pastore protestante e attivo membro della resistenza Eugen Gerstenmaier, dopo una visita a Roma nel 1943, disse di lui che secondo le informazioni ricevute, era stato l'uomo più forte della Chiesa cattolica tedesca[1].

Per quanto riguarda la resistenza politica, l'episodio più conosciuto è l'attentato fallito di Claus Schenk von Stauffenberg contro Hitler il 20 luglio 1944. Accanto a questa «resistenza attiva» che si esprimeva in azioni interne a piccoli nuclei dell'esercito miranti ad un colpo di Stato, si era formato un circolo che il conte Helmuth James von Moltke (1907-1945) raccoglieva nel suo podere rurale di Kreisau in Slesia, e che diede il nome al gruppo stesso: «Kreisauer Kreis». A Kreisau si incontrarono dal 1940, ma soprattutto negli anni 1942-1943, uomini di diversa origine sociale, convinzione religiosa e politica, gente dell'alta nobiltà e sindacalisti, borghesi e membri del clero cattolico e protestante. Essi non si proponevano di sovvertire in modo attivo il regime di Hitler, benché fossero convinti della necessità della sua eliminazione. Piuttosto preparavano piani di un Ordine di Stato, che avrebbe dovuto essere introdotto dopo la prevista caduta del nazionalsociali-

---

[1] ROMAN BLEISTEIN. *Die Jesuiten im Kreisauer Kreis. Ihre Bedeutung für den Gesamtwiderstand gegen den Nationalsozialismus.* – Passau (Wissenschaftsverlag Richard Rothe) 1990, 8°, 26 p. (= Kleine Rothe Reihe 4).

smo e la sconfitta in guerra della Germania. Essi cercavano di realizzare uno stato moderno, dove fossero riconosciuti ed affermati i diritti e la dignità dell'uomo. Per tutti coloro che facevano parte del circolo di Kreisau – questo è un dato che merita rilievo – l'ispirazione all'azione politica ebbe una fondamentale impronta religiosa. Detto in altro modo, essa scaturì da profonde motivazioni religiose.

L'importanza storica del circolo di Kreisau non consiste tanto nel programma che esso elaborò quanto nell'attiva volontà di superare i vecchi antagonismi fra i gruppi conservatori, liberali e socialisti che dominavano la vita politica nella Repubblica di Weimar prima della dittatura nazionalsocialista. Al circolo si unirono tre membri gesuiti: il provinciale della Germania Superiore Augustin Rösch, il suo segretario e professore di filosofia Lothar König e il collaboratore della rivista «Stimmen der Zeit» Alfred Delp.

II. I gesuiti nella resistenza

1. *P. Augustin Rösch*

Nella presentazione del volume che raccoglie i documenti su Rösch[2], l'editore R. Bleistein spiega la grande importanza dei testi scelti per la conoscenza del gesuita: «Nella resistenza durante il Terzo Reich il p. Rösch fu menzionato finora sempre in connessione con il circolo di Kreisau. Quale ruolo egli giocò nel conflitto fra gli ordini religiosi cattolici e i nazisti (nella Commissione degli affari degli ordini religiosi); come egli s'impegnò giorno per giorno per la sua provincia; come soffrì le angustie degli uomini che vivevano in uno stato totalitario – al di sopra di libertà e dignità –, quale fu la sua vita nelle carceri della Gestapo [Geheime Staatspolizei = polizia segreta], tutto questo è sconosciuto» (9). Per tutte queste ragioni l'editore ci offre il «curriculum vitae» del gesuita, che, benché succinto, è molto istruttivo (11-54).

Rösch nacque l'11 maggio 1893 a Schwandorf in Baviera, ed entrò nella Compagnia di Gesù nel 1912. Ancora novizio dovette arruolarsi e partecipare alla I Guerra Mondiale. Tre volte ferito e superato anche il tifo, tornò a casa come ufficiale più volte decorato e con una fermezza ed intrepidezza d'animo che lo avrebbero aiutato più tardi nei suoi numerosi incontri con la Gestapo nazista.

Nell'agosto del 1935 Rösch fu nominato provinciale della Germania Superiore. Cominciavano allora i primi scontri fra i gesuiti ed il regime nazista. Nella primavera del 1935, in una istruzione segreta alla polizia politica, fu ordinata la stretta sorveglianza dei gesuiti, perché essi sottoponevano «i fondamenti ideologici del nazionalsocialismo a una critica astiosa, quale di fatto non è altro che una più o meno nascosta campagna d'odio» (24-25). La conseguenza di questo ordine fu una serie di denunce ed arresti dei gesuiti. Rösch difese sempre i membri della Provincia a lui sottoposta protestando personalmente presso la polizia politica. Fino all'agosto 1944 si presentò per ben 107 volte alla centrale della Gestapo a Monaco di Baviera.

La documentazione pubblicata nel volume contiene atti e lettere dagli anni del suo provincialato, che durò fino all'agosto del 1944. Già il primo documento, una lettera al cardinale Faulhaber sul divieto di parlare in manifestazioni pubbliche al di fuori delle chiese, che il regime nazista decretò il 7 aprile 1937 contro padre Rupert Mayer, dimostra la chiara presa di posizione e la fermezza di Rösch nella difesa dei diritti della Chiesa. Vale la pena di riassumere qui brevemente questa lettera.

---

[2] *Augustin Rösch. Kampf gegen den Nationalsozialismus.* Herausgegeben von Roman Bleistein. – Frankfurt a. M. (Josef Knecht) 1985, 8°, 492 p.

Al padre Mayer era stato vietato di parlare pubblicamente al di fuori delle chiese il 7 aprile 1937. Il 28 maggio due agenti della Gestapo lo informarono della decisione di Himmler e del ministro degli affari religiosi. Essi avevano stabilito che i preti e gli ecclesiastici in genere non dovevano parlare in manifestazioni pubbliche, né nelle chiese né fuori di esse. Mayer sottoscrisse quest'ordine dichiarando però che avrebbe continuato ad annunziare la parola di Dio, se il vescovo e i superiori religiosi erano d'accordo. I due agenti di polizia gli dissero che poteva predicare nella chiesa dei gesuiti San Michele. Mayer rispose loro che la domenica successiva avrebbe predicato a Münsing, un paesetto vicino a Monaco di Baviera.

Secondo Rösch la situazione creatasi poneva alcuni inquietanti interrogativi.

1. Lo Stato, la polizia e il ministro degli affari religiosi hanno il diritto di vietare la predicazione a un prete innocente? «Concordato!».

2. Il padre Mayer deve astenersi dal predicare altrove? Se egli accettasse si troverebbe dinnanzi ad alcune gravi, se non tragiche conseguenze e responsabilità morali e religiose. Sarebbe responsabile dinnanzi a Dio, al Vescovo, alla propria coscienza ed al popolo cristiano. Se cedesse, inoltre, faciliterebbe l'azione della Gestapo, cui tutto sarebbe permesso. Inoltre lo stupore nel pubblico, nella gente comune, sarebbe enorme.

3. Quali sarebbero state le conseguenze di una eventuale disubbidienza di Mayer al decreto dinnanzi al Vescovo locale, a se stesso e all'Ordine?

Quanto al secondo e terzo punto, relativi a sé e all'Ordine, Mayer era pronto ad assumersi tutte le responsabilità dei suoi atti se avesse avuto l'approvazione e l'appoggio dei suoi superiori. Quanto all'ultimo punto, l'Ordine, al gesuita sembrava vicino il tempo in cui la Chiesa doveva decidere chiaramente il suo atteggiamento nei confronti dello Stato e dunque, del nazionalsocialismo. La Compagnia, in ogni caso, qualunque fosse stata la decisione delle gerarchie ecclesiastiche, si sarebbe messa al suo servizio. La predica di Mayer a Münsing fu l'occasione che si cercava per l'intervento della Gestapo. Rösch chiese al cardinale se il parroco doveva essere avvisato in anticipo. Egli pose la domanda fondamentale se la predicazione di Mayer si dovesse ad una sua libera decisione oppure all'obbedienza ad un ordine del cardinale. Chiese anche se era d'accordo che il provinciale fosse presente e potesse intervenire in caso di necessità, prendendo su di sé ogni responsabilità. «Lui stesso come ufficiale combattente della guerra può farlo più facilmente». Il 30 maggio 1937 p. Mayer predicò nella chiesa parrocchiale senza incidenti (57-59).

Durante il provincialato del p. Rösch durato fino all'agosto 1944, sono soprattutto due i temi trattati dai documenti. Il primo riguardava i giovani gesuiti richiamati alle armi durante la guerra. Nel 1941 le autorità esigevano gli indirizzi di tutti i gesuiti sotto le armi. Il provinciale rifiutò di acconsentire alla richiesta. Temeva infatti che essi sarebbero stati arrestati. Il 31 maggio dello stesso anno fu emanato un ordine segreto di Hitler: «Per ordine del "Führer" debbono essere congedati immediatamente tutti i membri della Compagnia di Gesù (Gesuiti) che si trovano nelle forze armate e rimandati alla milizia territoriale II con la nota 'n.z.v.'. Il capo del comando supremo delle forze armate, contrassegnato Keitel». Così anche i gesuiti, come prima gli ebrei, divennero «indegni per le armi» (n.z.v.: nicht zu verwenden = non impiegare). Si vede da quest'ordine che i nazisti consideravano i gesuiti come una minaccia. I provinciali si preoccuparono. L'inquietudine di Rösch emerge nelle lettere posteriori al giugno 1941 all'assistente tedesco padre Karl Brust, e in quella del 5 novembre 1941 al p. Generale Wladimir Ledóchowski (29 69-72 106-117).

Rösch ebbe un ruolo molto importante nella Commissione per gli Affari religiosi negli anni 1941-1943. Fra i membri vi erano due domenicani, i padri Odilo Braun e Laurentius Siemer, due gesuiti i padri Augustin Rösch e Lothar König ed inoltre il consigliere

giuridico dott. Georg Angermaier. I continui attacchi dei nazionalsocialisti si intensificarono nei primi anni della guerra. Perciò fu necessario un centro di informazione per sapere che cosa accadeva a questo riguardo nelle diverse regioni della Germania. Soltanto così fu possibile una certa difesa comune. Ci si proponeva anche di creare nella Conferenza Episcopale tedesca una commissione per gli affari degli ordini che di fatto fu costituita. Il piano di una direttiva dei vescovi per gli ordini religiosi su come comportarsi nel caso che la polizia ordinasse di chiudere monasteri e case religiose, non fu realizzato a causa della esenzione dei religiosi.

La commissione dei religiosi cercò continuamente attraverso informazioni dettagliate e proposte di lettere pastorali, di premere sull'episcopato per ottenere una chiara presa di posizione o una dichiarazione comune contro il nazismo. I tentativi naufragarono a causa del comportamento di alcuni di essi. Il presidente della conferenza episcopale, arcivescovo di Breslavia, cardinale Adolf Beltram, cercò sempre di evitare uno scontro aperto con il regime nazionalsocialista.

Sulla partecipazione di Rösch ai piani del circolo di Kreisau non si trovano nel volume documenti scritti negli anni della guerra. Di questa parla lui stesso nella sua ampia relazione del 17 e 22 ottobre 1945 dal titolo: «La lotta contro il nazionalsocialismo» (248-280), destinata ai superiori religiosi. Il resoconto ha carattere documentario.

Il primo incontro di Rösch con il conte Helmut Moltke avvenne al principio di ottobre del 1941 attraverso il barone Karl Ludwig von Guttenberg, suo conoscente. Dopo il lungo colloquio Moltke invitò Rösch nel podere rurale di Kreisau per le feste di Pentecoste 1942. Lo scopo era quello di trattare in un piccolo circolo di sette o otto persone i problemi della religione cristiana, della scuola, della vita pubblica, della relazione delle confessioni fra loro, la Chiesa e lo Stato, il concordato ecc.

I due s'incontrarono per la seconda volta nella primavera 1942 a Monaco di Baviera. In questa occasione Moltke chiese a Rösch di metterlo in contatto con un filosofo che comprendesse bene i tempi moderni e che fosse esperto in sociologia. Pertanto anche il padre Alfred Delp fu introdotto a far parte del circolo. Rösch fece entrare Moltke in relazione anche con alcuni vescovi cattolici.

A riguardo del convegno di Kreisau nella Pentecoste del 1942, Rösch affermava che la guerra era già persa; che grande parte, forse tutta la Germania sarebbe stata occupata; che sarebbe sorto un caos, soprattutto religioso-culturale, che doveva essere evitato. I preparativi per questa evenienza dovevano essere fatti sin da allora, per poter incominciare subito la ricostruzione. La sua condizione necessaria era però la scomparsa totale del partito nazionalsocialista.

Rösch e Moltke s'incontrarono più tardi ancora forse cinque volte, l'ultima nel settembre 1943. Moltke venne arrestato il 19 genniao 1944 con l'accusa di aver avvisato un amico che il suo telefono e quello di altre persone appartenenti a un gruppo politico avverso al regime erano sorvegliati. Finirono così gli incontri di Kreisau. La polizia segreta li scoprì soltanto dopo l'attentato dello Stauffenberg contro Hitler il 20 luglio 1944. Moltke fu condannato a morte il 10 e impiccato il 23 gennaio 1945.

Il 28 luglio 1944 fu arrestato a Monaco di Baviera il p. Delp.
Rösch ebbe ancora il coraggio di recarsi alla centrale della Gestapo il 1 agosto per chiedere informazioni sul suo sottoposto. La risposta fu che egli era stato già trasferito a Berlino, il che non era vero.

Il 19 agosto la polizia cercò il più stretto collaboratore di Rösch, il padre Lothar König nel collegio Berchmans a Pullach. Questi però aveva lasciato la casa alcuni minuti prima che la polizia arrivasse. All'ordine del provinciale si nascose il giorno seguente. Rösch stesso, lasciato il governo della provincia, si ritirò in segreto presso il contadino Wolfgang Meier in un piccolo villaggio vicino a Monaco. Il 30 settembre fu emanato un

mandato di cattura contro i due gesuiti. Mentre König non fu mai catturato, Rösch l'11 gennaio 1945 fu arrestato dalla Gestapo e trasferito in carcere a Berlino. Per un processo non c'era più tempo. I detenuti furono liberati il 25 aprile a causa della vicinanza delle truppe russe che stavano già entrando nella città.

Dopo un lungo viaggio, in parte a piedi, l'8 giugno 1945 Rösch giungeva a Monaco. Il suo primo scritto a Roma fu indirizzato al padre Leiber. In esso egli faceva luce con chiarezza sulla partecipazione alla resistenza dei gesuiti del circolo di Kreisau. Affermava: «Ci siamo messi a disposizione per chiarire le questioni della Chiesa e dello Stato (scuola – stampa religiosa – radio ecc.) – concordati – ricristianizzazione della Germania» (235). Enumerava inoltre le accuse sollevate contro lui durante gli interrogatori della Gestapo: «La mia relazione con il Vaticano – con la nostra curia – con Lei, con padre Zeiger, in genere con i padri romani – con i vescovi. Il mio impegno di salvare le nostre case e i confratelli, impegno per gli altri ordini (commissioni dei superiori) – l'impedimento della totale sopressione di tutti i monasteri religiosi di Alsazia-Lorena, già preparata in ogni particolare (nel passato giugno 1944, per la quale ho guadagnato mons. Gröber). Così fu sventata la sua espansione a tutti gli altri paesi occupati. Inoltre: alto tradimento quintuplo, perché alla domanda di qualcuno, cosa farei io, prete cattolico, nel caso dell'inevitabile crollo, ho risposto: O Dio mio! Se viene la sfortuna (la abbiamo già visto una volta nel 1918/1919), noi preti cattolici faremo di tutto per aiutare il povero popolo nella sua necessità morale e religiosa, e diremo alla nostra gente che aiutino coloro che si preoccupano di ristabilire la pace, l'ordine e provvedono di lavoro, pane, ricostruzione. 1) Io avrei preso in considerazione che la guerra potesse essere perduta. 2) questo avrei espresso. 3) di questo avrei parlato. 4) promesso aiuto al governo nuovo (!). 5) Non avrei denunciata la persona che mi inviò alla Gestapo (!)» (235-236).

Rösch partecipò attivamente alla ricostruzione della Germania dopo la guerra perduta. Nel 1946 divenne membro del senato bavarese, nel quale si occupò specialmente dei poveri che certo non mancavano nel tempo del dopoguerra. Nel 1947 fu nominato direttore della Caritas in Baviera, impegno che mantenne fino alla morte, avvenuta il 7 novembre 1961.

2. *Padre Lothar König*

P. König[3] come strettissimo collaboratore del p. Rösch è stato nominato spesso in questa rassegna. Egli nacque il 3 gennaio 1906 a Stoccarda. Frequentò la scuola reale superiore. Cominciò gli studi universitari delle scienze naturali, ma dopo un semestre entrò nella Compagnia di Gesù (15 settembre 1924). Dopo il noviziato e i corsi filosofici continuò i suoi studi di scienze all'università di Monaco e li terminò con l'esame di stato nel 1934. Studiò la teologia (1934-1938) a Valkenburg, in Olanda e a Francoforte sul Meno. Nel frattempo si era laureato anche in scienze. Nel 1938 divenne professore di cosmologia nel Collegio Berchmans a Pullach.

All'inizio della guerra la maggior parte dei giovani gesuiti erano stati chiamati alle armi, pertanto il neoprofessore ebbe pochissimi allievi. Trovò però un'altra attività accanto al P. Provinciale Rösch, per la quale sembrava nato: egli era di fatto un uomo discreto, audace e risoluto.

Nell'ambito della resistenza ecclesiale partecipò a tutte le attività del provinciale

---

[3] *Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus.* Aus dem Nachlaß von Lothar König S.J. Herausgegeben und kommentiert von ROMAN BLEISTEIN. – Frankfurt a. M. (Josef Knecht) 1987, 8°, 376 p.

Rösch. Pertanto divenne membro della commissione dei superiori religiosi e del circolo di Kreisau. Furono sorprendenti i contatti che ebbe con alcuni vescovi.

Nel suo libro Bleistein pubblica una agenda dal 12 giugno al 30 agosto 1943, che mostra come König incontrò personalmente von Preysing a Berlino tre volte, l'arcivescovo Gröber a Friburgo di Brisgovia e il cardinale Faulhaber a Monaco (338-339). Il provinciale gli aveva affidato un incarico molto difficile, nominandolo suo delegato nelle trattative per salvare il grande collegio Berchmans a Pullach. La prima minaccia di confisca venne negli anni 1937-1938 da parte del partito nazionalsocialista. Cominciarono così le trattative con le forze armate che avrebbero usato il collegio per l'ospedale militare in caso di necessità. Nell'agosto 1939 esso fu sequestrato per servire come quartiere sussidiario del Commando Generale VII di Monaco, qualora la centrale nella città fosse bombardata. Così cominciò una contesa fra le forze armate ed il partito che assegnò il collegio all'ufficio della sanità. Nel 1940 la maggior parte della casa divenne un ospedale. Nel mese di settembre un bombardamento causò gravi danni e l'ospedale fu trasferito altrove. Così venne il Commando Generale VII. Grazie a tali trattative König riuscì a mantenere fino al dicembre 1944 una parte del collegio per l'uso dei gesuiti.

Il 19 agosto 1944 König fu cercato a Pullach dalla Gestapo, ma poco prima aveva lasciato il collegio. Il giorno seguente si nascose in un villaggio sul lago di Starnberg presso persone che neanche oggi vogliono essere nominate (29). Quando seppe che Rösch l'11 gennaio 1945 era stato arrestato, cambiò il suo rifugio e durante la notte dal 26 al 27 gennaio tornò al collegio Berchmans a Pullach dove un fratello coadiutore lo nascose nelle cantine di carbone per il riscaldamento. Nessuno, neanche il rettore, giunse a conoscenza del fatto. König rimase nel suo rifugio fino agli ultimi giorni di aprile, quando tornò al lago di Starnberg. Le truppe americane arrivarono il 1° maggio. Il giorno seguente egli poté ritornare al collegio, ormai liberato. Verso la fine dell'anno si aggravò il cancro che aveva contratto. Morì il 5 maggio 1946.

Il *Dossier: Kreisauer Kreis* che abbiamo sin qui esaminato dal punto di vista del quadro storico e biografico – segnatamente i gesuiti – coinvolti nella guerra, è una raccolta di documenti originali del circolo costituita e salvata da König. Esso ha per noi un doppio valore storico. Il primo tocca la personalità ed il ruolo del padre König nella resistenza. Nella letteratura, nelle memorie dei sopravvissuti si parla di lui come del corriere che portava i documenti e curava il collegamento fra le persone e i luoghi, soprattutto fra Berlino e Monaco di Baviera. Parecchi abbozzi di temi dei convegni, colloqui e documenti da lui raccolti dimostrano però la sua partecipazione immediata nella elaborazione delle idee e degli scopi. Ciò risulta chiaro anche se egli non partecipò mai ai convegni tenutisi a Kreisau nel 1942 e nel 1943.

Il secondo punto è l'importanza di questi documenti per la storia della resistenza in Germania in genere e per il circolo di Kreisau in particolare. A questo riguardo Bleistein scrive: «Il dossier König contiene documenti che altrove sono stati già pubblicati in testi originali ovvero con piccole correzioni. Nel nostro volume invece si trovano anche testi intermedi o diverse versioni di progetti, con correzioni autografe di Moltke ovvero di König, che permettono di riconoscere l'influsso dei singoli membri nel circolo di Kreisau, come anche fasi dell'evoluzione delle idee. Notevoli sono anzitutto quei testi, di cui si conosceva l'esistenza – per esempio quelli sulla questione agraria – e che però sembravano perduti. Altrettanto importanti sono i contributi di altri membri del circolo di Kreisau o di autori sconosciuti; questi testi di fatto permettono di seguire l'origine di impulsi importanti per la storia delle idee come anche della politica dei "Kreisauer", che sono divenuti i principi delle dichiarazioni finali» (36).

3. *P. Alfred Delp*

Il terzo gesuita appartenente al circolo di Kreisau è Alfred Delp, il più noto al grande pubblico, certo a causa del fatto che fu condannato a morte ed impiccato. Bleistein ha scritto la sua biografia, ora tradotta anche in italiano[4].

Delp nacque il 15 settembre 1907 a Mannheim, da madre cattolica e padre protestante e fu battezzato nella parrocchia cattolica. La famiglia si tresferì a Lampertheim dove Delp frequentava la scuola elementare evangelica. Il 28 marzo 1921 ricevette la confermazione nella parrocchia luterana. Dopo uno scontro con il pastore protestante, si convertì al cattolicesimo. Il 19 giugno dello stesso anno ricevette la prima comunione ed il 28 giugno fu cresimato dal vescovo di Magonza. Così già all'età di quattordici anni aveva sperimentato le difficoltà che un matrimonio misto comportava. L'anno seguente entrò nel convitto vescovile di Dieburg, iscrivendosi alla quinta classe del ginnasio.

Dopo l'esame di maturità il 22 aprile 1926 Delp entrò nella Compagnia di Gesù a Tisis presso Feldkirch, in Austria. Negli anni 1928-1931 studiò la filosofia a Pullach presso Monaco. Qui emersero le sue grandi doti per gli studi. Egli fece oggetto della propria riflessione critica il libro appena uscito dalla stampa «Essere e tempo» di Martin Heidegger. Il suo professore Bernhard Jansen allora stava preparando un saggio sulla metafisica dal titolo: *Aufstiege der Metaphysik* e chiese a Delp un contributo sulla filosofia esistenziale. Il libro apparve nel 1933. Le recensioni apprezzarono particolarmente lo scritto dello sconosciuto Delp. Incoraggiato dalla positiva accoglienza della critica, elaborò ulteriormente il suo lavoro pubblicandolo nel 1935 come opera autonoma: *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Annota Bleistein: «Quest'opera rappresentò un evento eccezionale non solo perché costituiva l'esordio di un giovane gesuita, ma anche perché era il primo studio fondamentale sulla filosofia di Martin Heidegger prodotto da parte cattolica» (31).

Negli anni 1931-1934 Delp fu nominato prefetto nel collegio Stella Matutina di Feldkirch. Nell'internato si erano formate «sezioni» da 50 a 80 giovani. Delp era prefetto della quinta sezione, quella dei allievi da 17 a 19 anni. In quel tempo Rösch era il responsabile dell'educazione degli alunni nell'internato. Fra i due esistevano tensioni. Il retroterra culturale ed esperienziale di Delp era il movimento giovanile, l'associazione «Nuova Germania», mentre Rösch considerava come suo retroterra esperienziale l'aver partecipato alla prima guerra mondiale in qualità di ufficiale. Bleistein riassumeva il problema in questi termini: «Confrontato con Rösch, di 14 anni più anziano, il ventiquattrenne Delp era stato sulla via di una forma interiore; nascondeva le proprie incertezze e le proprie carenze in parte sotto l'allegria, in parte sotto una critica severa» (233).

Nell'autunno 1934 cominciava gli studi teologici a Valkenburg in Olanda. Li continuò due anni dopo presso la facoltà teologica di Sankt Georgen a Francoforte. Il 24 giugno 1937 fu ordinato sacerdote dal cardinale Faulhaber nella chiesa dei gesuiti di San Michele a Monaco. Finì la sua formazione nell'ordine con il terzo anno di probazione. Nello stesso anno fu respinta la sua richiesta di immatricolazione all'Università di Monaco, e così divenne immediatamente redattore della rivista «Stimmen der Zeit» a Monaco. Nel frattempo collaborava anche nell'Ufficio interdiocesano per la pastorale degli uomini e dei lavoratori a Fulda. Il 28 aprile 1941 la rivista fu soppressa e la sua sede fu confiscata

---

[4] ROMAN BLEISTEIN. *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen.* – Frankfurt a. M. (Josef Knecht), 1989, 8°, 532 p. Ill.

Traduzione italiana: *Alfred Delp. Storia di un testimone.* – Cinisello Balsamo (San Paolo), 1994, 8°, 336 p.

dal regime nazista. In giugno Delp fu nominato rettore della Chiesa di San Giorgio a Monaco-Bogenhausen. Intensificò la sua collaborazione nell'Ufficio pastorale di Fulda.

Nella primavera dell'anno seguente grazie all'interessamento del provinciale Rösch, egli cominciò a far parte del circolo di Kreisau. Nel mese di marzo si incontrava per la prima volta con il conte von Moltke. Il suo contributo alla preparazione dei documenti sulla Germania futura fu notevole soprattutto nelle parti riguardanti il rapporto Chiesa-Stato, la questione sociale, i sindacati ecc. Significativa, a questo proposito, fu la sorpresa dei socialisti che forse per la prima volta avevano avuto notizia della dottrina cattolica sociale. Scrive l'autore: «I socialisti del circolo di Kreisau erano non poco meravigliati delle opinioni dei gesuiti. Questa sorpresa emerge dalle parole dell'amico di Mierendorff, Emil Henk: "I progetti e le esposizioni che venivano prodotti p. es. dai gesuiti avevano un taglio da cui risultava evidente e inconfutabile la totale conversione dei dirigenti della Chiesa cattolica al socialismo. Una presa di posizione di estrema importanza storica"» (125).

In questi pochi anni Delp lavorò intensamente. Verso la fine dell'anno 1943 pubblicò il libro *Der Mensch und die Geschichte*, terminò il manoscritto *Der Mensch vor sich selbst* (pubblicato soltanto 1955) ed elaborò il testo perduto: *Die dritte Idee*.

Il 6 giugno 1944 fece visita al conte Claus Schenk von Stauffenberg, che il 20 luglio avrebbe compiuto il fallito attentato contro Hitler. La questione storica posta da quest'incontro è tanto importante quanto difficile. Esistono due testimonianze sul fatto, senza indicazioni sul contenuto del colloquio. Nella storiografia si porta spesso questa visita come prova dei buoni rapporti fra il circolo di Kreisau e Stauffenberg. Secondo l'autore il fondamento di questa opinione consiste in tre affermazioni e in un'ipotesi. «L'ipotesi è quella della corte popolare di giustizia. Sarebbe inverosimile che Stauffenberg non abbia informato Delp ... sul progettato attentato a Hitler, dal momento che nello stesso giorno lo aveva comunicato già a Franz Sperr» (136).

Le tre affermazioni conosciute sono quella dell'amico di Delp, Georg Smolka; la relazione dello scrittore Wolfgang Venohr, basata in parte su informazioni della moglie di Stauffenberg; e infine la stesura degli appunti di Delp per la sua autodifesa.

Quanto alla prima l'autore ritiene che essa si basi piuttosto su congetture che su fatti. Quanto alla seconda, invece, si basa su informazioni fornite dalla moglie di Stauffenberg. Secondo quello che riferisce Venhor, Stauffenberg sarebbe stato piuttosto furioso di avere ricevuto la visita del gesuita che gli avrebbe rivolte domande a cui non poteva rispondere, ragion per cui, secondo quello che dice Venhor, rimase zitto. Di tale visita inopportuna si lamentò lo stesso Stauffenberg in un incontro a Berlino con il cugino Yorck, anch'egli membro del circolo di Kreisau. Delp venne a conoscenza di questo fatto, a riguardo del quale nella prigione di Berlino-Tegel scrisse: «Di fronte a me Stauffenberg non ha detto nulla di questi piani. In seguito egli si è lamentato di me con Yorck, cosa di cui König è più informato» (137).

Quanto alla terza fonte, gli appunti di Delp per la preparazione della sua difesa, in essi si afferma che nel colloquio con Stauffenberg non si parlò dell'imminente attentato. Una fonte ulteriore potrebbe essere rinvenuta nel verdetto del processo dell'11 gennaio dove, a proposito di questa visita si afferma: «... Inoltre Alfred Delp ha avuto una conversazione anche con il conte Klaus von Stauffenberg ... Per quanto egli possa anche non aver saputo che il Conte von Stauffenberg accarezzava progetti criminali contro il nostro Führer, tuttavia almeno dal punto di vista di Delp un colloquio con il conte Stauffenberg costituiva un proseguimento della sua attività sovversiva contro lo Stato nel circolo di Moltke» (139). Così il «caso» Delp fu distaccato dagli avvenimenti del 20 luglio.

Il gesuita fu arrestato il 28 luglio 1944, dopo la messa nella Chiesa di San Giorgio e trasferito nella prigione della Gestapo a Berlin-Moabit, in Lehrterstr. 3, il 6/7 agosto.

Dopo il 15 agosto Delp fu sottoposto agli interrogatori «forzati», cioè alle torture. Di queste egli non fece mai menzione, neanche quando gli eventi erano ormai passati. L'autore del libro cita solo due allusioni, scritte nel tempo in cui Delp era prigioniero a Berlin-Tegel. Si tratta del «Padre Nostro», nel quale il gesuita parla della situazione «in cui uno è ridotto, solo a un sanguinoso lamentarsi e gemere». L'altra è posteriore alla sua condanna a morte, quando chiede il perdono dei suoi cari: «Ho scontato i miei peccati» (153).

Il 27 settembre del 1944 i prigionieri furono trasferiti nel carcere di Berlin-Tegel che a differenza dell'altro, dove erano rinchiusi i detenuti politici, apparteneva alla normale amministrazione statale della giustizia. In esso si trovavano tutti i detenuti in attesa di processo. Fatta eccezione per l'illuminazione delle celle durante la notte e per l'impedimento delle manette, la vita per i prigionieri era più facile, grazie alla presenza di alcuni elementi positivi, quali, per esempio, la gentilezza delle guardie prussiane e dei cappellani. Il cappellano cattolico e quello protestante potevano recarsi a visitare i detenuti. Soltanto Delp dopo il 13 ottobre, fu escluso da questo beneficio. Con l'inasprimento delle sue condizioni lo si voleva isolare e ottenere che egli accettasse l'offerta della Gestapo di uscire dall'Ordine e salvarsi così la vita.

La giusta risposta a questo disegno politico dei nazisti venne l'8 dicembre del 1944, con i voti solenni che Delp emise in prigione. Infatti la sua professione religiosa decisa per il 1943, era stata rinviata e fissata più tardi al 15 agosto del 1944. Nel frattempo però era sopraggiunto l'arresto. I voti solenni mancati avevano causato a Delp molti problemi spirituali. Il provinciale Müller, che aveva ricevuto dal Generale della Compagnia il privilegio di ammettere agli ultimi voti i gesuiti durante la guerra, essendo venuto a conoscenza delle intenzioni di Delp non si sa come, incaricava il padre von Tattenbach di cercare una possibilità. Egli riuscì ad ottenere un permesso di visita dall'Ufficio di Sicurezza del Reich. Con la mediazione dei cappellani del carcere, si cercò una guardia tranquilla e ragionevole che fosse presente a questo «colloquio». Il mattino dell'8 dicembre 1944 Delp fu informato con un biglietto messo nella cesta della biancheria, che «oggi» era il giorno dei voti. Secondo il racconto di Tattenbach, egli fu molto commosso, ma si riprese. Lesse ad alta voce e firmò il testo latino della professione solenne. Forse il suo è un caso unico nella storia della Compagnia, perché alla fine del testo dei voti si legge il luogo: «In carcere Tegelensi». Soltanto dopo l'8 dicembre Delp riuscì a considerare il periodo compreso fra il suo arresto e i voti solenni come una preparazione impostagli da Dio.

Nel carcere di Tegel Delp fu costretto ad abituarsi a scrivere con le mani legate. Poiché le celle erano illuminate durante la notte, egli scriveva soprattutto di notte. In un messaggio clandestino si legge: «Cerco di mettere per iscritto ogni giorno una riflessione...». Delp cominciò così senza saperlo a scrivere quel libro che in seguito si sarebbe intitolato *Im Angesicht des Todes* (In faccia alla morte) del quale tratterò più oltre. Il 13 dicembre 1944 Delp ricevette il testo ufficiale dell'accusa, che però non fu rintracciato, dal suo avvocato. Sulla base degli appunti che egli redasse per preparare la sua difesa e dei messaggi clandestini, si può tentare di ricostruirne il contenuto. L'accusa si articolava in sei punti: 1. partecipazione alle riunioni di Kreisau. 2. partecipazione alla riunione di Monaco con il circolo di Sperr. 3. partecipazione al gruppo di Goerdeler della resistenza attiva. Nikolaus Groß durante l'interrogatorio confessò che Delp aveva affermato che Goerdeler e Moltke volevano combattere attivamente il Terzo Reich. 4. il colloquio con Stauffenberg. 5. le dichiarazioni di Sperr, secondo le quali Delp già prima del 20 luglio gli aveva raccontato di un attentato contro Hitler progettato da Stauffenberg. 6. l'atteggiamento generale di Delp. Tutti questi crimini avevano come fondamento, in definitiva, il netto rifiuto del nazionalsocialismo da parte di Delp.

Il processo ebbe luogo fra il 9 e l'11 gennaio del 1945. Presidente della prima sezione della corte era il famigerato Roland Freisler. In merito allo stile e al tono del dibatti-

mento l'autore cita le note del parroco della prigione Harald Poelchau: «Freisler: – lei, miserabile, povero diavolo di prete – una cosa simile ha avuto l'ardire di attentare alla vita del nostro amato Führer ... Un ratto – si dovrebbe schiacciare, calpestare esseri simili – Adesso ci dica una buona volta che cosa, in quanto prete, l'ha spinta ad abbandonare il pulpito e a mischiarsi nella politica tedesca con un sovversivo come il conte Moltke e un attaccabrighe come questo protestante Gerstenmaier. Via, risponda!.... Padre Delp: – Posso predicare quanto voglio, e trattare più o meno abilmente l'uomo e incoraggiarlo, finché voglio: finché l'uomo deve vivere in modo indegno e disumano, finché la massa soccomberà alla situazione non potrà né pregare, né pensare. È necessario cambiare radicalmente le condizioni di vita ... Freisler: – Vuol dire con questo che lo Stato deve essere cambiato perché lei possa cominciare a cambiare le condizioni che tengono il popolo lontano dalle chiese? Padre Delp: – Sì, voglio dire questo» (205).

Ogni sera la Cancelleria del partito inviava un resoconto del processo perché Hitler ne fosse informato. Su Delp si può leggere: «Aspetto energico, da contadino; straordinariamente abile nella dialettica. Non risponde mai con un sì o con un no, bensì schiva sempre. Alla domanda di Freisler, se avesse mentito alla polizia, rispose: "Non ho né mentito, né non mentito!". La sua attività un esempio tipico di metodo gesuitico. Agiva a conoscenza del suo provinciale dell'ordine, che però rimaneva sempre in secondo piano» (207).

Il giorno successivo Freisler diresse un attacco violento contro Moltke a causa della sua collaborazione con i gesuiti: «... Un padre gesuita, e proprio con costui lei discute questioni di resistenza civile! E lei conosce anche il provinciale dei gesuiti! E costui fu una volta anche a Kreisau! Un provinciale dei gesuiti, uno dei più alti funzionari dei nemici più pericolosi della Germania, che visita il conte Moltke in Kreisau. E non se ne vergogna! Gente che per il suo comportamento è stata esclusa dal servizio militare!» (208). La stessa sera il rapporto per Hitler riferiva sul presidente della corte: «Freisler già ieri, nell'interrogatorio del padre gesuita Delp, non aveva fatto mistero del suo atteggiamento di rifiuto rispetto alle Chiese cristiane. Aveva presentato l'Ordine dei gesuiti come l'incarnazione del male, da cui ci dovrebbe separare un muro di ghiaccio» (211).

Il pomeriggio dell'11 gennaio fu annunciata a Delp la condanna a morte. Secondo lui la motivazione della sentenza e i dibattimenti dimostrano quattro incriminazioni, che nell'insieme, danno il «motivo autentico» «per cui vale la pena di morire o di vivere»: 1. La fede in un futuro tedesco dopo una possibile sconfitta; 2. l'incompatibilità di nazismo e cristianesimo; 3. l'Ordine è un pericolo e il gesuita un furfante; essi sono fondamentalmente nemici della Germania; 4. la dottrina cattolica della «iustitia socialis» come fondamento di un futuro socialismo.

Moltke, anch'egli condannato a morte, confermava il pensiero di Delp con altre parole: «Abbiamo solo pensato, e per la precisione solo Delp, Gerstenmaier e io, gli altri sono stati solo simpatizzanti ... E dei pensieri di questi soli tre uomini, dei semplici pensieri, il nazismo ha tanta paura, di voler sterminare tutto quello che ne è contagiato. Se non è un complimento! ... Veniamo impiccati perché abbiamo pensato insieme. Freisler ha ragione, mille volte ragione; e se dobbiamo proprio morire, allora sono contento che cadiamo per questo» (219).

Il 23 gennaio 1945 i suoi amici, fra i quali Moltke, furono giustiziati a Berlin-Plötzensee. Delp scrisse in un messaggio clandestino: «Sono molto stanco per il dolore e lo sgomento. Umanamente sarebbe più facile andare con loro» (226). L'ultimo biglietto di Delp del 30 gennaio, conteneva poche parole: «Pregare e credere. Grazie» (228). Il giorno seguente il gesuita veniva trasferito nella prigione usata per le esecuzioni a Berlin-Plötzensee. L'esecuzione avvenne il 2 febbraio 1945. Prima di essa il parroco Peter Buchholz aveva fatto visita a Delp nella sua cella. Alla fine egli si rivolse a Buchholz con una lieta

tranquillità: «Ah, signor parroco, fra una mezz'ora ne saprò più di lei» (229). Così finisce questa affascinante «storia di un testimone».

Nell'Appendice all'edizione tedesca dell'opera di Delp si trovano alcune aggiunte alla biografia ed un articolo del suo amico intimo Ernst Kessler sul manoscritto perduto *La terza idea* (463-504), una bibliografia (508-522) ed un indice (523-532).

Nella traduzione italiana, in corrispondenza con le esigenze di un lettore che non conosca il tedesco, si offre un riassunto di tutte le opere di Delp, come per esempio *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (251-60); il confronto con «il movimento della fede tedesca» (265-274), gli articoli di «Stimmen der Zeit» (281-302); l'opera *Der Mensch und die Geschichte* (306-19) e infine, *la terza idea* (319-328). Purtroppo la traduzione italiana è molto spesso insoddisfacente, come si è visto anche nei testi sopra citati.

Quando Bleisten cominciò a scrivere la biografia di Alfred Delp aveva già una piena e perfetta padronanza del materiale, avendo pubblicato precedentemente la raccolta dei suoi scritti in cinque volumi[5].

Il primo di essi, sotto il titolo *Scritti spirituali* contiene testi molto diversi fra loro. La maggior parte appartengono al tempo della sua formazione intellettuale e spirituale fra il 1933 ed il 1939. Il primo è un dramma scolastico «L'avvento eterno», rappresentato dai suoi alunni nel collegio di Feldkirch nel 1933. Due anni dopo pubblicò nella rivista omiletica «Chrisologus» appunti di prediche sull'Azione cattolica divisi in quattro parti: 1) il mondo moderno e l'Azione Cattolica; 2) la disponibilità; 3) la decisione; 4) i membri della Chiesa e del Popolo. Egli era convinto che l'Azione Cattolica offriva le risposte alle questioni vitali dell'uomo moderno. Nel 1936 Delp fu redattore del «Chrysologus». In quell'anno apparvero 38 «schemi di predicazione sul paragone fra la religione cattolica e le tendenze neopagane nel popolo tedesco». Undici di queste furono preparate da lui. Occorre ricordare ancora le due conferenze tenute a Fulda nel 1941 sulla fiducia nella Chiesa, e la conferenza del 1942 sulla «comprensione cristiana del mondo» (263-96).

Molti testi di Delp possono dare l'impressione di essere antiquati, sorpassati dalla storia. Per questa ragione è di grande aiuto leggere l'introduzione di Karl Rahner (43-50).

Il secondo volume raccoglie gli scritti filosofici ed è forse il più importante per conoscere Delp come filosofo e teologo. Nella prima parte «Confronto con il pensare», fu presentata l'opera *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935).

Il gesuita ritiene che la filosofia di Heidegger sia «rifondazione e recupero di un sicuro fondamento dell'esistenza» (41). Questa definizione dimostra, da un lato, la sensibilità di Delp per le correnti di pensiero contemporaneo, ma misconosce dall'altro, che Heidegger vuole presentare una filosofia e non una visione del mondo (39-147).

Nella seconda parte il volume contiene gli articoli scritti fra il 1936 e il 1941 per la rivista «Stimmen der Zeit» e che rappresentano il confronto con il presente. Il terzo gruppo riguarda il confronto con la storia e con il mondo. Il primo contributo «Storia universale e storia della salvezza» è l'ultimo articolo scritto per «Stimmen der Zeit» prima della soppressione (321-347). Esso è intimamente connesso con l'importante saggio seguente *Der Mensch und die Geschichte* (321-429). Le soluzioni di Delp rispetto alla sto-

---

[5] *Alfred Delp. Gesammelte Schriften.* Herausgegeben von ROMAN BLEISTEIN. – Frankfurt a. M. (Josef Knecht) 2 ed. 1985, 8°. I. *Geistliche Schriften.* 304 p. II. *Philosophische Schriften.* 590 p. III. *Predigten und Ansprachen.* 500 p. IV. *Aus dem Gefängnis.* 464 p. V. *Briefe – Texte – Rezensionen.* 1988, 360 p.

ria rimangono sempre sul piano filosofico. In carcere, in una meditazione natalizia, egli scriveva che senza un minimo di sana umanità e civiltà, l'uomo non è capace di raggiungere Dio. A queste si devono aggiungere alcune opere postume: *Das Rätsel der Geschichte* (431-53), *Die Welt als Lebensraum des Menschen* (455-474) e *Der Mensch vor sich selbst* (475-556).

Nel terzo volume sono raccolte le prediche e le allocuzioni. Delp fu un predicatore affascinante, noto non solo a Monaco. Sue caratteristiche erano la limpida eloquenza, la sensibilità per i problemi vitali degli ascoltatori, la forza convincente delle sue parole. La maggior parte delle prediche qui pubblicate sono pervenute soltanto nella forma di appunti e brevi note in cui furono redatte dai fedeli durante le celebrazioni religiose. Delp stesso non le avrebbe certamente pubblicate in questa forma.

Nell'introduzione L. Bertsch mette in rilievo la loro importanza per l'omiletica e per la teologia pastorale, che costituiscono un aspetto nuovo negli studi su Delp. Stranamente a questo volume è stata aggiunta la corrispondenza con Karl Thieme (1935-1936), che però in forza del suo contenuto avrebbe dovuto essere inclusa nel precedente, fra gli scritti filosofici.

Il quarto volume contiene scritti appartenenti al tempo della prigionia a Berlin-Tegel. Le edizioni dal 1947 in poi impressionarono il pubblico nel dopoguerra e diffusero la più ampia conoscenza di Delp. Nella prima parte sono raccolte le lettere e i messaggi clandestini, che potevano uscire dalla prigione «grazie all'indulgenza dei carcerieri, all'intrepidezza degli altri carcerati, come per esempio Eugen Gerstenmeier, del parroco luterano della casa Harald Poelchau e le due Marianne, Marianne Hapig e Marianne Pünder» (11). Seguono le meditazioni sull'Avvento, sul Natale e sull'Epifania, sul Padre Nostro etc. Le «Riflessioni sul futuro» trattano la sfida della storia, l'umanesimo teonomo, il destino delle Chiese, gli ordini religiosi e la Germania.

Gli scritti della terza parte riguardano la preparazione e il processo stesso. Nell'Appendice sono stati raccolti documenti sul circolo di Kreisau, il verdetto del processo e le lettere di Moltke a Delp nella prigione di Tegel. Alla fine si trovano la bibliografia, l'indice delle persone e delle materie per tutti e quattro i volumi.

Attraverso gli scritti, soprattutto della prima e seconda parte, si possono distinguere diverse fasi nella vita interiore di Delp durante la prigionia. Al principio domina l'incertezza per il futuro. Delp si sentiva abbandonato anche da Dio. Furono settimane di profonda amarezza, ma alla fine vinse la convinzione: «Dio, la morte, la libertà, il miracolo, la guida e l'abbandono fiducioso ad essa: tutto ciò ovviamente appartiene» (33) alla vita umana. Questa fase di dolore terminò con il voto solenne nella prigione. Il giorno successivo Delp confessava a Tattenbach nella sua lettera, che si sentiva preoccupato perché Dio sembrava non voler permettere i voti solenni previsti per il 15 agosto. Alla fine però egli si convinse che lo aveva preparato per questo.

Nei rimanenti due mesi dominano la speranza e una libertà interiore sempre maggiori. Le meditazioni e le riflessioni di Delp riflettono i nobili ideali per i quali combatté tutta la vita: Dio, la storia, l'uomo incapace di una relazione con Dio. È necessario un minimo di vita, di veridicità, di personalità e di solidarietà nell'accettazione del trascendente e delle condizioni vitali interiori come: timore – profondo rispetto; adorazione – amore; libertà – legge (310-11). Tutte idee che erano in contrasto con il nazismo e per le quali valeva la pena di morire.

L'edizione degli *Scritti Raccolti* ha suscitato grande interesse nel pubblico. L'editore ricevette soprattutto molte lettere al riguardo di Delp. Incoraggiato dalla buona accoglienza della critica e dei comuni lettori, Bleistein pubblicò un quinto volume contenente 136 lettere scritte fra il 1926 e il 1945, diversi testi e 50 recensioni. Tutto questo materiale

gli è servito per la stesura della sua biografia su Delp e completa bene il quadro che i precedenti volumi mostrano. Tutti hanno avuto come autore o editore Roman Bleistein, che da circa venti anni si occupa della vita e dell'attività dei gesuiti nella resistenza in Germania contro il nazionalsocialismo, specialmente del circolo di Kreisau e dei padri Rösch, König e Delp. Per riuscire a chiarire i punti oscuri della vita di quest'ultimo, Bleistein cercò di farsi aiutare da coloro che avevano avuto rapporti personali con lui, come per esempio, membri della famiglia, gesuiti, amici, collaboratori, e persino un alto ufficiale della Gestapo che aveva partecipato ai suoi interrogatori. Nonostante questo sforzo, non fu possibile arrivare a concludere le ricerche documentarie sulla sua opera.

È noto che Delp si occupò della questione sociale, ma il suo manoscritto sul socialismo personale dal titolo *La terza idea* in due copie, non fu mai ritrovato. Il materiale presentato e pubblicato da Bleistein, però, è sufficiente per futuri studi che si propongano di approfondire le radici storiche, filosofiche e teologiche in generale del circolo di Kreisau e in specie di Delp.

III. Studi sull'opera di Delp.

Karl Heinz Neufeld fu il primo a condurre una ricerca sistematica sull'opera e sull'evoluzione del pensiero di Delp fino alla formulazione della sua idea della storia[6]. La mole degli scritti in cui egli tratta il tema della filosofia della storia è, ciononostante, piuttosto piccola, il contenuto invece è importante.

Negli anni in cui Delp studiava nel collegio Berchmans di Pullach dominava la corrente neoscolastica. L'autore descrive l'insegnamento filosofico a lui impartito in modo troppo esteso. Due professori influirono in modo speciale su Delp: Alois Maier, che lo condusse allo studio di Maréchal ed Heidegger, mentre Bernhard Jansen lo fece interessare alle vie dell'evoluzione dal pensiero moderno all'esistenzialismo. Frutto di questi studi privati fu il libro *Tragische Existenz*, sull'opera *Sein und Zeit*, il primo saggio critico di parte cattolica su Heidegger.

Il giudizio sull'interpretazione di Delp oggi – tenuto conto che *Sein und Zeit* rimase incompleto e che il pensiero di Heidegger stesso ebbe una «svolta» (Kehre) necessariamente deve essere diverso. L'autore si è però convinto che l'ultima parola sul giudizio secondo cui «la "Tragische Existenz" di Delp sia superata, non è ancora detto» (115).

Sotto il titolo «Storia come mandato» Neufeld analizza la corrispondenza fra il gesuita e Karl Thieme, uno scrittore convertito, che cominciò come riflessione sul libro da questi pubblicato *Das alte Wahre* nel 1935. Tema delle riflessioni fra i due, che durarono circa un anno, fu il significato della storia per la concreta esistenza di un gesuita (118-172 e le lettere 252-301). Il fatto che Delp abbia conservato tutta la corrispondenza dimostra che la considerava importante. A parte la discussione sul «gesuitismo», la riflessione sul tema della storia ebbe per lui un significato rilevantissimo. Mentre Thieme difendeva una estrema teologia della storia, Delp difendeva la filosofia. Riassunse le sue convinzioni in tre punti: 1) storia secondo un piano e volere, vista a posteriori secondo certe leggi e ritmi, 2) la libertà dell'uomo. La storia non è una successione di eventi necessari, che toglierebbero la libertà umana. 3) ogni uomo che agisce e si decide, agisce come un uomo storico. (151).

Anche più tardi, negli articoli apparsi su «Stimmen der Zeit» la problematica della storia, la sua interpretazione, sono dominanti nel pensiero di Delp. Questo stato d'animo

[6] Karl H. Neufeld, S.J. *Geschichte und Mensch. A. Delps Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge*. – Roma (Università Gregoriana) 1983, 8°, 315 p. (= Analecta Gregoriana 234).

dimostra la verità della semplice frase, che per lui ha un senso profondo, nel saggio «Storia universale e storia della salvezza»: «l'uomo ha sempre da fare con la storia». Secondo lui l'uomo sa spontaneamente che «nella questione della storia si tratta della questione della realtà della propria vita». (194).

Delp nella sua breve vita trovò ancora tempo di approfondire i suoi pensieri sulla filosofia della storia nel libro, pubblicato nel 1943, dal titolo: *Der Mensch un die Geschichte*. Secondo Neufeld il metodo del gesuita conduce a una risposta parziale, mentre il centro del problema si trova a un livello più alto. «Mistero» e «senso» si avvicinano in tal modo che l'uomo, mentre riflette sulla storia, comprende e capisce come un avvertimento a se stesso, che nessuna formula razionale può offrire una soluzione completa a questo problema. Egli deve continuare a cercare una nuova apertura che gli si offre come senso: il suo «è un invito di tipo nuovo alla sua libertà» (214).

Neufeld termina il suo studio approfondito con la speranza che le idee di Delp sulla storia siano riconosciute, studiate e sviluppate anche nel futuro, poiché ne vale la pena.

Come Neufeld ha trattato la filosofia della storia di Delp, così Michael Pope ha studiato la sua filosofia del diritto e la dottrina della società quali fondamenti per un Nuovo Ordine della Germania[7]. Il compito del ricercatore non è stato facile perché il suo saggio sulla questione sociale, *la terza idea*, già completamente elaborato, fu perduto in concomitanza con il suo arresto, come precedentemente accennato. Da quello che si è potuto ricostruire, la struttura del lavoro di Pope è la seguente: mettere in evidenza, in primo luogo, la posizione del Delp all'interno del circolo di Kreisau; esaminare i contributi specifici del suo pensiero alla dottrina cattolica del diritto e dello Stato, nonché alla dottrina sociale; mettere in rilievo l'eventuale connessione o differenza del suo pensiero e della sua dottrina politico-sociale con le idee del circolo.

Attraverso l'analisi dell'uomo e del mondo in Delp, Pope ricava l'articolazione e i contenuti della sua «antropologia» secondo la quale l'uomo si trova solidamente ancorato al mondo naturale. Però lo spirito che lo fa libero lo rimanda al di fuori di sé e gli rivela la sua finitezza. Così l'uomo si apre a Dio e alla società umana. Quest'ultima appartiene necessariamente all'essere dell'uomo. Tuttavia anche qui è visibile un limite, determinato dalla sfera personale, dalla libertà di coscienza, dallo spazio, nel quale l'uomo si trova solo con se stesso e con il suo Dio. Egli scrisse: «Al concetto dell'uomo appartengono non solo l'uomo, ma anche il mondo e l'essere come tale e la totalità e Dio, la patria di tutto il reale» (33).

Quale fu concretamente, l'apporto di Delp alla concezione di un Ordine Nuovo in Germania che il circolo di Kreisau stava elaborando?

L'esigenza fondamentale era quella della «conversione del cuore» che avrebbe dovuto condurre all'«umanesimo teonomo» e ad un ordine secondo la legge di Dio. In tal senso egli esigeva la restaurazione del diritto in tutti i suoi aspetti. Pope osserva che molti elementi dei postulati di Delp si trovano nei principi dello stato di diritto della Costituzione odierna tedesca (63). Era necessario un rinnovamento dello Stato posteriore al nazionalsocialismo che però aveva per Delp, secondo quanto sembra, una importanza secondaria.

Il rinnovamento dell'Ordine sociale in una Germania postnazista era al centro dei piani preparati dal circolo. Prima di analizzare le idee di Delp l'autore fa una osserva-

---

[7] MICHAEL POPE. *Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands.* – Mainz (Matthias Grünewald) 1994, 8°, xx-233 p..

zione importante. Nella motivazione della condanna a morte la corte aveva messo in rilievo le affermazioni di Delp sui caratteri della dottrina sociale dei papi. Egli stesso, al riassumere le cause del verdetto, al quarto punto, scriveva: «la dottrina cattolica della "iustitia socialis" [era da considerarsi] come fondamento di un futuro socialismo» (91). Fu anche per difendere le sue convinzioni in campo sociale che Delp scelse la morte. Quali erano le sue idee? Chiedeva sicurezza sociale, che significava il completamento necessario della dignità dell'uomo. Nel Nuovo Ordine i due principi della solidarietà e della sussidiarietà, trattati ripetutamente nella dottrina sociale della Chiesa, dovevano essere riconosciuti secondo il loro peso e la loro posizione. Delp non li elabora per esteso, ma li accenna soltanto indicando il dualismo fra la società e lo Stato. Saranno però chiari, anche all'interno di questa problematica, gli scopi del nuovo ordinamento: il netto rifiuto del potere totalitario dello stato ed il rispetto incondizionato della dignità personale di tutti gli uomini.

In un capitolo molto significativo (121-158) dal titolo «la terza idea e il socialismo personale» l'autore tenta di ricostruire il contenuto fondamentale dell'opera perduta di Delp. Nel suo studio Pope mette a confronto in modo molto accurato la ricostruzione che di essa fece nel 1947 l'avvocato ed amico intimo di Delp, Ernst Kessler, con i documenti del circolo sul Nuovo Ordine di una Germania futura e con l'enciclica «Quadragesimo anno». Emergono due elementi: Kessler esprime fedelmente le idee e il pensiero di Delp; la terza idea nasce in stretto contatto con «Quadragesimo anno» e soltanto in pochi punti supera l'enciclica di Pio XI (157-58).

Il termine tecnico usato da Delp nella sua dottrina sociale «socialismo personale» è una sua scelta che ebbe verosimilmente due cause. In primo luogo evitava la locuzione «socialismo cristiano» che l'enciclica aveva escluso poiché era in sé contraddittoria; favoriva la comunicazione nel dialogo con i suoi interlocutori socialisti e sindacalisti utilizzando i concetti di «persona» e di «società». In questo senso Delp era alla ricerca di una terza via, come molti facevano e avrebbero fatto vieppiù negli anni successivi, e specialmente dopo il 1956, fra capitalismo e marxismo. Sapeva captare gli umori e i problemi dell'epoca.

Mentre è da auspicare che gli studi sulla resistenza tedesca al nazismo e, segnatamente sui contributi più originali e più profondi dei gesuiti alla formazione di una nuova Germania risorta dalle macerie della guerra, proseguano e si allarghino nello spazio e nel tempo, non ci pare inutile concludere questo bollettino con un ulteriore ringraziamento a Roman Bleistein, al quale si deve un lavoro decennale per riportare alla luce le tracce e i segni più profondi del contributo umano di Rösch, König e Delp alla rinascita della Germania della postguerra. Ciò avviene in un ampio arco temporale, dalla fine degli anni settanta al 1995 che serve di preparazione alla celebrazione del cinquantesimo anniversario della seconda guerra mondiale e segnatamente, della morte di Delp (2 febbraio 1995).

La storia e gli eventi contemporanei ci hanno portati molto lontani da quei giorni, dalle speranze e dal dolore degli uomini che lottarono per costruire una nuova realtà sociale più umana e più tollerante di quella in cui vissero. Siamo convinti che costituiscano un patrimonio di tutta l'umanità e per sempre le parole scritte a commento di una mostra fotografica sulla vita nel lager di Dachau, che invitano a non dimenticare. Non dimenticare è un motto ed è una riflessione, un atteggiamento della vita, che non già, come da alcune parti si dice, serve per incrementare l'odio, ma altresì come struttura mentale e morale di impegno, da riempire delle immagini e dei contenuti giusti. In questo caso i contenuti sono il lavoro comune, nel comune rispetto fra i vari gruppi sociali, politici e religiosi che formavano il circolo di Kreisau, per costruire la nuova Germania. Come Moltke scriveva nella lettera di commiato ai suoi figli dell'11 ottobre 1944: «... Per tutta la mia vita

fin dai tempi della scuola, ho lottato contro un certo spirito di limitatezza e di violenza, di presunzione, di intolleranza, di assolutismo e di spietata consequenzialità che alberga nell'animo tedesco e che ha trovato la sua espressione nello stato nazionalsocialista. Mi sono anche adoperato perché questo spirito, con le gravi manifestazioni che da esso derivano, come l'eccesso di nazionalismo, la persecuzione razziale, l'ateismo venisse superato. Per questa ragione e dal loro punto di vista i nazionalsocialisti hanno ragione ad uccidermi»[8]. Per questa ragione, per tutte queste ragioni per il loro eccesso di nazionalismo, persecuzione razziale e ateismo, i nazisti hanno ucciso anche dei gesuiti che con il protestante Moltke hanno condiviso, almeno, una sola fede.

---

[8] *Helmuth James von Moltke. Futuro e resistenza. Dalle lettere degli anni 1926-1945.* – Brescia (Morcelliana) 1985, 8⁰ 213.

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Ignatius von Loyola. Briefe und Unterweisungen. Deutsche Werkausgabe Band I. Übersetzt von Peter KNAUER S.I. – Würzburg (Echter Verlag) 1993, 8°, XXXII-995 S.

Die Vorstellung eines Lesebuches setzt den Umgang mit ihm voraus, und der braucht Zeit. Nach einjährigem Gebrauch gelingt es dieser Briefsammlung immer noch, den Rezensenten zu überraschen, sei es wegen der Variationsbreite an Themen, der Übersetzung oder der Kurzkommentare. Die editorische Mammut- und Meisterleistung Peter Knauers, der hier nicht eigens vorgestellt zu werden braucht, steht jedenfalls konkurrenzlos da: Denn nicht nur in deutscher Sprache, sondern überhaupt gibt es keine umfangreichere Auswahl aus dem mit circa 6815 Briefen wohl größten Briefcorpus des 16. Jahrhunderts, das in den 1903 bis 1911 herausgegebenen Monumenta Ignatiana zwölf Bände mit gut 8400 Seiten füllt. Davon sind um 45% auf spanisch, um 48% auf italienisch und um 7% auf lateinisch und portugiesisch abgefaßt, von Ignatius selbst oder von einem seiner Sekretäre im Namen des Ignatius und mit seiner Autorität versehen.

Die vorliegende Ausgabe enthält 400 Briefe, dazu einige Unterweisungen und abschließend den Bericht von Juan de Polanco über den Tod des Ignatius, datiert mit 6. August 1556. Es sind zwar nur 8% der gesamten Textmenge. Der Vergleich aber läßt die Dimensionen erahnen: die französische Briefauswahl von Gervais Dumeige enthält 199 (die neue französische Ausgabe von 1991 236) Briefe, die von Otto Karrer und Hugo Rahner besorgte deutsche Auswahl 70 (deren Neubearbeitung durch Paul Imhof 42) Briefe, dazu kommen noch die 150 «Briefe an Frauen» aus der Übersetzerwerkstatt von Hugo Rahner. Knauers Absicht in Stichworten: «Kriterium der Auswahl war, sowohl einen Eindruck von der Viefalt an Themen zu vermitteln als auch davon, wie die Entwicklung mancher Themenkomplexe ganze Briefserien erforderlich machte. Es wurden also nicht nur Briefe unmittelbar geistlichen Charakters ausgewählt» (Einleitung XXVI). Der Leser wird somit nicht nur Zeuge erbaulicher Trostworte, sondern nimmt an Verhandlungen mit Königshäusern und Kirchenfürsten teil, aber auch an praktischen Ratschlägen, die Ignatius zum Beispiel in bezug auf Streß erteilt. So entsteht das Bild eines selbst um kleinste Details bemühten, dadurch keineswegs skrupulös-penibel gewordenen Ordensgenerals, der mit beiden Beinen auf der Erde stand. Wer die aufgenommenen Gehorsamsbriefe liest, die auf sehr konkrete Fälle hin geschrieben sind, wird spüren, daß das Klischee vom Kadavergehorsam eine böswillige Unterstellung Dritter war.

Man kann die Briefe einzeln oder in Themengruppen lesen. Hilfreich jedenfalls ist die jedem Text vorangestellte kurze Einleitung, in der der Adressat vorgestellt und der Anlaß erläutert wird. Die Fußnoten liefern weitere nützliche Informationen. Das 50seitige Register am Buchende (Bibelstellen, Väter- und Schriftstellerzitate, Personen, Orte, Stichworte) unterstützt beim themenzentrierten Suchen und Lesen ebenso wie die der Sammlung vorangestellte Liste der Briefthemen (XXI-XXII). Aufschlußreich ist auch die Tabelle auf Seite XXXI, welche die Anzahl der Briefe pro Jahr (1524-1556) mit der Angabe, wieviel davon in die vorliegende Ausgabe aufgenommen wurden, wieviele davon ordensinterne Anlässe hatten und welche an Nichtjesuiten adressiert waren. In der Einleitung geht Knauer auf seinen nicht unumstrittenen Übersetzungsstil ein, der um «möglichste Wörtlichkeit» bemüht ist (vgl. bes. XXVIII). Eine synoptische Darstellung eines Beispiels (Grundtext – Übersetzung H. Rahner – Übersetzung P. Knauer) veranschaulicht stilistische und inhaltliche Schwierigkeiten, die mehr als Nuancen betreffen.

Der in jeder Hinsicht gewichtige Band zeichnet indirekt ein Lebens- bzw. Charakterbild des Ignatius, von dessen lernfähiger Vielseitigkeit, kurz von seiner «Kommunikationsbegabung» (Vgl. A. Wucherpfennig, «*An Güte arm. Inigo*» – *ein Ignatiusporträt*

nach seinen Briefen und Unterweisungen. Geist und Leben 67 [1994] 276-280, hier 278). Die von Dominique Bertrand in seiner Studie «La politique de S. Ignace de Loyola – L'analyse sociale» (Paris 1985) getroffene Auswertung und Beurteilung der Briefe von Ignatius, auf die Knauer bezug nimmt, wird jetzt vielleicht mehr beachtet werden. Denn zweifelsohne ist diese Korrespondenz dazu angetan, «diesen Mann zu entmystifizieren, (...) dessen Originalität vielleicht noch stärker aus der Korrespondenz als aus großen Werken aufleuchtet» (D. Bertrand, *Die Korrespondenz des Ignatius.* Zur gesellschaftlichen Dynamik eines Lebensprogramms. In: A. Falkner – P. Imhof [Hrsg.], *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556.* [Würzburg 1990] 385-395, hier 385 u. 392). Nicht zuletzt rückt damit in einer Zeit, in der Computer die Kommunikation beherrschen und «electronic mail» Gespräche zu ersetzen drohen, der Brief als Mittel des Apostolates wieder in den Blick. Briefeschreiben gilt manchen heutzutage schon als nostalgischer Luxus. Gewiß: Ignatius würde heute wohl auch das Telefax benutzen, verzichten würde er auf das Briefeschreiben als Instrument der Seelsorge nicht.

Am Schluß seiner Einleitung informiert der Übersetzer übrigens über seine Absicht, «in absehbarer Zeit auch das Geistliche Tagebuch, den Bericht des Pilgers, die Geistlichen Übungen sowie die Satzungen und Regeln der Gesellschaft Jesu neu herauszubringen» (XXXII). Auf diesen zweiten Band darf man gespannt sein.

Innsbruck. A. BATLOGG S.I.

P. P. RUBENS – J. B. BARBE, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes.* A cura di Antonio M. NAVAS GUTIÉRREZ S.J. – Granada 1993. 4°, XLIX-[80] f.

Si ha da poco la possibilità di usufruire di un pregevole fac-simile della famosa serie di 79 incisioni sulla vita ed i miracoli di Ignazio di Loyola: edita a Roma nel 1609 in occasione della sua beatificazione e ristampata nel 1622 in occasione della canonizzazione con l'aggiunta della tavola n. 80, raffigurante appunto l'evento celebrato da Gregorio XV. L'esemplare riprodotto appartiene alla biblioteca della Facoltà di Teologia di Granada ed è del 1609: è stata aggiunta anche la riproduzione della tavola della canonizzazione, che si trova in un esemplare del 1622 ed appartenente sempre alla stessa biblioteca.

Spetta al professor P. Antonio M. Navas Gutiérrez il merito di aver sollecitato questa edizione e di averla fatta precedere da un'ampia ed esauriente introduzione storica. L'edizione appare molto accurata nei particolari come la scelta della carta e la vivezza chiaroscurale delle immagini, difficili da riprodursi a causa della delicata tecnica incisoria a bulino. Le scritte latine che accompagnano ciascuna immagine vennero composte da N. Lancizio e da F. Rinaldi, i quali compilarono una sorta di breve sintesi di brani tratti dalla biografia scritta da P. Pietro Ribadeneira, primo biografo ufficiale di S.Ignazio. In questa edizione fac-simile viene utilmente riportato anche un testo in spagnolo dell'epoca che si trova manoscritto nell'esemplare del 1622, appartenente alla biblioteca. Risulta assai gradevole la riproduzione del frontespizio abilmente colorato da mano antica.

P. Navas Gutiérrez ripropone in maniera sintetica, ma puntuale e ricca di riferimenti storici le principali caratteristiche della personalità di S. Ignazio. Egli sottolinea che la realtá religiosa del santo si discosta da quella di altre figure a lui contemporanee a causa di una profonda e radicale capacità di introspezione, che lo porterà ad una speciale apertura verso il colloquio con Dio. Ciascuna tappa della sua vita non solo rappresenta un continuo esempio di amore e carità, ma costituisce il fondamento della spiritualità e la forza dell'espansione dell'ordine in tutte le parti del mondo. La vocazione ignaziana è rivolta a tutte le persone che hanno bisogno di un aiuto spirituale; in ogni caso deve essere

posta al servizio della fede per aiutare il prossimo. In seguito alla positiva esperienza avuta come alunno dell'Università di Parigi, egli sentì la necessità di fondare collegi per istruire alla fede i giovani. In queste sedi venivano insegnate sia la teologia che le discipline umanistiche ed anche la filosofia. S. Ignazio, assistendo in prima persona alla repentina diffusione della riforma protestante, volle compiere una evangelizzazione costruttiva e forte. Il voto di obbedienza al papa, in quanto Vicario di Cristo, si ricollega così in maniera ancora più vincolante al fine della Compagnia di Gesù: ad maiorem Dei gloriam. P. Navas Gutiérrez ricorda, però, che non sempre gli intendimenti educativi ed evangelizzatori di S. Ignazio e dei suoi compagni venivano accettati all'interno della chiesa cattolica, ma la forza della Conpagnia in tutti questi secoli si rinnova perché viene messa in rapporto con la figura stessa del Santo, il quale agì sempre conforme alla volontà di Dio.

Circa l'aspetto artistico della serie, essa rappresenta un esempio valido e raffinato di invenzione e di esecuzione incisoria. L'idea di comporre una raccolta di incisioni, corredate anche dal commento di un breve testo in occasione della beatificazione o canonizzazione di un santo costituisce una costante nel campo artistico, in quanto gli ordini religiosi, con l'occasione di affidare a degli abili artisti la realiizzazione di queste opere, potevano divulgare con più facilità la personalità religiosa del personaggio e contribuire ad una sorta di azione catechetica, sempre alla base di ogni realizzazione artistica cristiana. In particolare, proprio nella spiritualità ignaziana si insiste sull'importanza legata alle immagini e all'uso corretto che se ne può fare, sia come elemento di evangelizzazione, che come supporto per la meditazione. Le incisioni sulla vita e i miracoli di S. Ignazio costituiscono uno dei primi esempi all'interno della Compagnia di Gesù di immagini religiose. Assai numerose sono, infatti, le incisioni, fatte eseguire dai Gesuiti, strettamente connesse con la pratica cristiana vissuta, nel caso specifico di quest'ordine, attraverso l'esperienza degli Esercizi Spirituali. Durante il XVII secolo la tecnica dell'incisione assume un'importanza pari quasi agli altri generi artistici, a causa della facile diffusione e maneggiabilità delle stampe. La perfezione stilistica dei fogli incisi da famosi artisti spinse, ad esempio, nella metà del Seicento, Francisco Pacheco, autore del fondamentale trattato spagnolo *El arte de la pintura,* a commentare tra gli esempi di grandi opere d'arte cristiana anche diverse incisioni che compongono il libro del P. Nadal *Adnotationes et meditationes in Evangelia* pubblicato ad Anversa nel 1593. Per la storia dell'arte le 80 incisioni sulla vita di S. Ignazio costituiscono un tassello indispensabile per approfondire la personalità artistica del loro autore: P. P. Rubens, forse il più importante pittore fiammingo della sua epoca. Si tratta di un'opera dell'ancor giovane artista che proprio negli anni di questa esecuzione stava esercitando la sua innata tecnica grafica e forgiando il suo talento. Assai di frequente si incontrerà il nome di Rubens accanto ad opere artistiche commissionate dalla Compagnia di Gesù, siano esse dipinti o incisioni. Questa lunga serie di incisioni - nonostante l'apparente semplicità di alcune immagini - appare caratterizzata da uno straordinario schema organizzativo della scena, simile a dei quadri in miniatura. Solo un *peintre-graveure* di talento sicuro avrebbe potuto dare vita a tali composizioni.

In relazione all'iconografia del volto di S. Ignazio, legata al problema della *vera effigies* del Santo, risulta di grande interesse verificare e confrontare la fisionomia del suo ritratto in ciascuna delle incisioni della serie. Si può constatare che in alcune il volto non assomiglia affatto a nessuno dei prototipi ufficiali – la maschera mortuaria, il quadro di Jacopino del Conte e quello del Coello – in altre, invece, la somiglianza è straordinariamente veritiera. L'autore, Rubens, forse dapprima aveva cominciato a disegnare la serie in tutta fretta nella sua città natale, Anversa, non conoscendo ancora le vere fattezze del Santo e in seguito avendo intrapreso un viaggio in Italia (1600-1609), poté vedere di per-

sona a Roma la vera *effigies* ignaziana. Queste ipotesi potrebbero testimoniare dei fermenti che andavano ora accelerando ora rallentando i preparativi della beatificazione del fondatore della Compagnia di Gesù.

L'insieme di tutti questi argomenti solo così brevemente accennati conferma la grande utilità della pubblicazione di questa edizione fac-simile, così come lo fu quasi cinquanta anni fa una riproduzione in grande formato dell'altra serie di 14 incisioni edita ad Anversa nel 1610: *Vita Sancti Patris Ignatii Loyolae ad vivum expressa*, incisa da T. Galle ed altri, tratta sempre dalla biografia di P. Ribadeneira. Anche questa pregevole riproduzione fu dovuta all'iniziativa della Provincia Spagnola ed in particolar modo della città di Barcellona e del P. J. Creixell.

Queste due serie vennero precedute da una riproduzione pubblicata a Parigi nel 1897 da P. A. Hamy della *Vita B. P. de Loyola Fundatoris Societatis Iesu*, incisa da H. Wierx nel 1609. Con questa edizione curata da P. Navas si può considerare conclusa perciò la pubblicazione in fac-simile delle serie conosciute sulla vita di S. Ignazio compiute in occasione della beatificazione e canonizzazione.

Roma. L. SALVIUCCI INSOLERA.

English Polemics at the Spanish Court: Joseph Creswell's «Letter to the Ambassador from England»: The English and Spanish Texts of 1606, Albert J. Loomie, S.J. – New York (Fordham University Press) 1993, 8°, XIV + 210 p.

Nearly forty years ago, H. R. Trevor-Roper wrote a humorous but devastating critique of current historiography of the English Jesuits. Ostensibly a review of Christopher Devlin, S.J.'s *The Life of Robert Southwell: Poet and Martyr* (London, 1956), Trevor-Roper's «Twice Martyred: The English Jesuits and Their Historians», reprinted in *Historical Essays* (London, 1957), had a wider target: books issued from the Jesuit House of Writers at Farm Street in London, so intent on establishing the credentials of the martyrs that they ignored the historical and political context. «Their argument is the same», he argued, «these innocent men, politically so loyal, were destroyed for religion only» (p. 115). Jesuit authors distorted and manipulated the evidence, e.g. they failed to consider the implications of Spain, at the time England's enemy, sponsoring the activities of refugees on the continent. One hopes that Trevor-Roper has not abandoned interest in English Jesuit history but now reads the works of Father Loomie's generation who are less concerned with scoring hagiographical and controversial points than with critical, historical method.

For some forty years Loomie has studied the relations between Spain and the English Catholics, moving from the reign of Elizabeth in the late 16th century to his current interest, the Commonwealth period under Oliver Cromwell in the 1650s. In his most recent publication, Loomie has returned to an earlier subject: the Elizabethan Jesuit Joseph Creswell.

Father Loomie completed his doctoral thesis, «Spain and the English Catholic Exiles, 1580-1604», at the University of London in 1957. A revised version appeared as *The Spanish Elizabethans: The English Exiles at the Court of Philip II* (New York, 1963). The latter was a study of six English exiles, one of whom was Joseph Creswell. He never returned to England after then he entered the Society in Rome in 1583, but served as rector of the English College in Rome, procurator and vice-prefect of the English mission in Spain, procurator in Brussels, superior, and tertian master in Watten and Ghent. With the subsequent assistance of Antony Allison («The Later Life and Writings of Joseph

Creswell, S.J., 1556-1623», *Recusant History*15 [1979] 79-144), Loomie has rescued Creswell from the historical oblivion into which he had fallen.

Throughout the late 1590s Creswell kept English interests alive at the Spanish court, where he wielded much influence and had many powerful friends, including the king. He provided information on the treatment of English Catholics to writers such as Diego de Yepes, whose subsequent account of the persecution was very popular in Spain. Creswell was responsible for finding financial support for the English seminaries in Valladolid and Seville. Lacking strong endowments, both institutions relied on alms. Creswell's success through careful dissemination of histories such as that of Yepes among potential benefactors, Creswell's success resulted in tension with some Spanish superiors who argued that his gain was their loss. At court he prepared proclamations to be distributed throughout England upon the landing of Spanish army in another ill-fated armada in 1597. The relations between England and Spain improved greatly with the accession in England of James I in 1603 and culminated with a peace treaty in 1604. Hope that this *rapprochement* would lead to some official toleration for the English Catholics, ended with the discovery of the Gunpowder Plot in 1605 and the consequent new legislation against Catholics and renewed persecution. In an open letter to Sir Charles Cornwallis, English ambassador to Spain, Creswell defended the English Catholics against the new accusations. For the benefit of his benefactors and friends, Creswell also published a Castilian translation, *Carta escrita al Embaxador de Inglaterra.* The original English manuscript is currently located among the Cotton manuscripts in the British Library; the only extant copy of the Spanish translation can be found in the Biblioteca Nacional in Madrid. They are published together for the first time in this edition. The tract carefully and tightly argues in favor of toleration for Catholics. According to Creswell, certain advisors not well affected towards Catholics have deceived the king into distrusting those who have always loved him. Creswell advanced the now traditional argument that Catholicism «teacheth and introduceth all the vertues by which kingdomes are upholden, and destroyeth the vices by which they are brought to ruine ...» (p. 67) and that Protestantism's introduction of novelties unsettles the state. Thus Catholics are obliged to «love, reverence, and obeye their princes as Gods substitutes and leiftenants» (p. 67). Unlike Protestants on the continent, the English Catholics have not rebelled but have endured their persecution, knowing «that though their suffering be painefull it is not hurtfull, but that they gaine honor and profit with what losse soever they beare for Christ» (p. 71). Periodically, malicious advisors manufactured plots and conspiracies, the Gunpowder Plot being but the most recent, in order to convince the monarch of dangers posed by the Catholic minority and the necessity of persecution. But James should follow the recent example of Henri IV of France; he should ignore the advice of these councilors, end the persecution, and grant toleration to the Catholics.

Loomie's introduction and notes carefully and succintly explain the historical and political context. They testify to his familiarity with archival and secondary material; their inclusion makes this edition even more important. Lacking the theological sophistication and diplomatic *savoir faire* of his contemporary Robert Parsons, Creswell was nonetheless a significant figure in the Elizabethan Catholic world. Loomie's edition makes us more aware of Creswell's contribution.

London. T. M. McCoog, S.J.

ANNIBALE FANTOLI. *Galileo. Per il Copernicanismo e per la chiesa.* – Città del Vaticano (Specola Vaticana – Libreria Editrice Vaticana) 1993, 8°, XVI-448 p. (= Studi Galileiani 2).

— *Galileo. For Copernicanism and for the Church.* Translation by George V. COYNE, S. J. Città del Vaticano (Vatican Observatory Publications) 1994, 8°, XX-540 p. (= Studi Galileiani 3).

Lo scopo del libro è perfettamente dichiarato nelle parole dell'autore, che a pagina 391 del volume, afferma: «Lo scopo di questo libro non è stato quello di dare una biografia completa di Galileo, ma piuttosto quello di ricostruire attraverso gli eventi della sua vita – la nascita, lo sviluppo e la conclusione del suo dramma di scienziato e di credente». Ci troviamo di fronte al disegno di una ricostruzione partecipe, anche se, ci pare, assolutamente rispettosa dell'acribia scientifica, del dramma umano di Galileo scienziato. Pertanto il libro, pur dovendo ricostruire aspetti e fornire contenuti dell'attività scientifica del matematico pisano, non introduce nuovi elementi, né si segnala sul piano scientifico per apportare nuove scoperte, per introdurre nuove visioni circa la scienza galileiana. Si tratta, piuttosto, di un corretto studio che si situa su un piano divulgativo, che cerca di rispondere a varie domande, tutte di natura storica. Come e perché fu possibile la condanna di Galilei; quali furono gli ordini religiosi che vi influirono, se ve ne furono che agirono e si adoprarono fortemente nel chiedere la condanna dello scienziato; quale fu la responsabilità dei gesuiti nel processo; il ruolo dei due papi, Paolo V e soprattutto Urbano VIII; la condotta degli amici di Galilei e infine, la condotta dello stesso Galilei.

Ma evidentemente quello che sta più a cuore all'autore consiste nel determinare il ruolo e la figura della Chiesa che è arrivata a quella condanna. Ci pare di poter dire che se il libro, per esplicita ammissione dell'autore è centrato sul dramma di Galilei, a maggior ragione mettendo in luce le preoccupazioni e i limiti dell'azione della Chiesa, principalmente del papa Urbano VIII negli anni del suo pontificato, esplicita con grande chiarezza anche il dramma della Chiesa postridentina. Questa, preoccupata dall'azione dei protestanti e dalla messa in crisi del sistema cosmologico aristotelico-tolemaico, che costituiva la chiave di volta della filosofia e forniva pezze d'appoggio alla teologia cattolica controriformatrice, assunse una condotta assolutamente difensiva, di rigida chiusura, in ossequio al principio di autorità e di difesa della Tradizione, scritturistica, patristica e scolastico-aristotelica. Per evitare il crollo di un mondo che l'avrebbe forse rovinata, la Chiesa puntellò dottrine che in un futuro non lontano, appena cinquantacinque anni dopo il processo a Galileo, sarebbero state facilmente falsificate. Se questi sono i pregi del libro, ci piace sottolineare il grande interesse del capitolo VII dello studio di Fantoli che, sia pur brevemente, tenta di ricostruire alcune delle fasi della «Questione Galileiana» dalla fine del processo ai giorni nostri.

A questo riguardo, vorremmo fare tre osservazioni o rilievi critici, all'economia del presente volume.

Ci sembra che l'autore, trovandosi dinnanzi a due vie, rendere conto del dramma umano dello scienziato Galilei e, di conseguenza, del dramma della Chiesa del suo tempo di fronte alla crisi ed al crollo della cosmologia vigente; rendere ragione – la seconda – dello sviluppo della «questione galileiana dalla fine del processo ai giorni nostri», scegliendo la prima via e inserendo sommariamente nel testo la trattazione della seconda, abbia preferito non del tutto felicemente, a nostro parere, dare più spazio ad un tema che è già stato fatto oggetto di numerosi studi. Anche la ricostruzione del processo, a nostro parere, si rivela inutile, posto che la letteratura su questo tema è vastissima. D'altra parte

non si vuole inficiare qui la correttezza della trattazione. Quello che si critica è, semplicemente, la scelta, che ha portato ad uno squilibrio. Viceversa la seconda via che l'autore aveva davanti e che ha fatto oggetto di sommario esame, la «questione galileiana» dopo Galilei, ci pare molto più interessante, specialmente in ordine alla revisione del processo e della condanna da parte della Chiesa nei secoli XIX e XX, al tempo del Concilio Vaticano I e del Vaticano II. L'interesse per questa ricostruzione è legato certamente alla pubblicazione dei verbali del processo e all'apertura degli archivi, segnatamente dell'Archivio Segreto Vaticano al tempo di Leone XIII, nonostante, come lo stesso Fantoli rileva, essa sia ancora parziale (411).

Di estremo interesse, al riguardo di una più serena e obiettiva valutazione dell'azione della Chiesa e della sua realtà storica, ci pare la dichiarazione del papa Giovanni Paolo II resa alla presenza di molti scienziati, riuniti per commemorare il 350esimo anniversario della pubblicazione del *Dialogo sui massimi sistemi.* Tale dichiarazione fa sue, dopo tre secoli e mezzo, le posizioni di Galilei o, meglio, della cultura «laica», in merito alla spiegazione delle scritture svincolate da qualsiasi legame necessario con una qualsivoglia dottrina filosofico-scientifica. Essa si segnala, inoltre, per una riflessione assai realistica e matura sulla natura storica dei componenti della Chiesa. Afferma infatti il Pontefice: «Che la Chiesa abbia potuto progredire con difficoltà in un campo così complesso, non deve né sorprendere né scandalizzare. La Chiesa, fondata da Cristo che si è dichiarato la Via, la Verità, e la Vita, *resta tuttavia composta di uomini limitati e solidali con la loro epoca culturale* (la sottolineatura è nostra)». Queste affermazioni, così precise e attente ed al tempo stesso così realiste, nonché così acute, inducono a prendere atto della storicità dei processi che coinvolgono questo organismo pur così originale ed unico. Di maniera che lo stesso auspicio del Fantoli, che il caso Galilei sia una lezione di umiltà per la Chiesa in futuro, resta se non illusorio, per altro fortemente condizionato, in senso positivo, posto che qui la condizione ha un significato ontologico e storico, dipendendo dalla natura delle persone che fanno la Chiesa, che è sì Chiesa di Cristo, ma anche Chiesa degli uomini, i quali possono sbagliare. Spetta naturalmente ad essa, ai più alti livelli, operare con i mezzi a disposizione o cercarne di nuovi affinché casi così clamorosi come quello di Galilei non si ripetano. D'altra parte la sua storia recente dimostra che non si può dare questo per scontato. E le parole del Papa insegnano realismo e prudenza.

La terza osservazione critica al volume del Fantoli riguarda l'apparato delle note. Ci paiono troppe, benché molte siano di indiscusso valore scientifico, come per esempio quelle dove lo studioso rende ragione degli errori della ricerca del Redondi, o dei limiti dei rilievi critici formali del Drake al «Dialogo sui massimi sistemi»; ma soprattutto, ci paiono collocate in una sezione estremamente scomoda per il lettore, alla fine di ogni capitolo. Infine, almeno per quello che riguarda la ricostruzione del periodo padovano di Galilei, ci sembra che fosse d'obbligo una menzione certamente più articolata e completa del saggio che Ugo Baldini nel suo ultimo libro, recensito su questa stessa rivista, dedica al problema delle relazioni fra i gesuiti e Galilei, che è assolutamente fondamentale. Invece il Fantoli cita solo il Wallace e aggiunge il Favaro, per criticarlo, e il Bellinati. Altrettanto fondamentale sarebbe stato da parte del Fantoli, citare il Baldini per quello che riguarda per lo meno, la configurazione interna del modello gesuitico di scienza e soprattutto la sua affermazione di una doppia gerarchizzazione dei rapporti delle scienze fra loro, che costituisce uno dei più cospicui apporti, anche a livello di formulazione linguistica, della sua ricerca. Pur con queste critiche il libro del Fantoli è benvenuto per l'onesta ricostruzione del dramma umano di Galilei e della Chiesa – anche se a volte l'uso di parole come «buon nome», «decoro» della Chiesa ci sembra riduttivo quando non impro-

prio, tenuto conto della speciale natura onto-teologica e storica di questo organismo – e soprattutto, per la ricostruzione della «questione Galileo» dopo Galileo, segnatamente per i testi che cita.

Roma. A. MANCIA.

LÉON TRETJAKEWITSCH. *Bishop Michel d'Herbigny S. J. and Russia.* A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity. Preface by Donald W. TREADGOLD. – Würzburg (Augustinus Verlag) 1990, 8°, 320 p. (= Das östliche Christentum. Neue Folge 39).

Michel Bourguignon d'Herbigny S.J., incaricato dal P. Generale Vlodimiro Ledochowski del riordinamento del Pontificio Istituto Orientale, affidato nel 1922 alla Compagnia di Gesù dal Papa Pio XI, è un personaggio paradossale in cui gli estremi si toccano. Dopo esserne stato consulente ascoltatissimo, cade in disgrazia del Papa Pio XI, che lo condanna a vera e propria morte civile, senza possibilità di risurrezione. Dapprima, infatti, nella primavera del 1926, il Papa lo invia in Russia, facendolo consacrare segretamente vescovo, lungo il viaggio, dall'allora nunzio a Berlino, Eugenio Pacelli. D'Herbigny rientra da Mosca dopo avere, a sua volta, consacrato clandestinamente tre vescovi e nominato cinque amministratori apostolici. Il Papa vuole che d'Herbigny continui l'operazione di ristabilimento in Russia della gerarchia cattolica, dai comunisti praticamente annientata. Lo rispedisce perciò in Russia, durante l'estate 1926. D'Herbigny consacra ancora clandestinamente un vescovo e nomina un amministratore apostolico. Celebra pontificali in due chiese cattoliche moscovite. Ma improvvisamente, all'inizio di settembre 1926, il governo gli impone di lasciare il Paese. D'Herbigny parte da Leningrado l'8 settembre 1926 per non mettere più piede in Russia.

La fiducia del Papa non diminuisce. Nel novembre di quel 1926, il Pontificio Istituto Orientale si rende autonomo, anche per ubicazione, dal Biblico e si trasferisce nella sede attuale. Mons. d'Herbigny, non è più soltanto preside dell'Istituto, ma Rettore della Comunità religiosa. Due anni dopo, nel 1928, il Papa dedica l'enciclica «Rerum Orientalium» al Pontificio Istituto Orientale (P.I.O.). Ha chiesto a d'Herbigny di stenderne la traccia. La minuta autografa di lui, conservata nell'archivio del Pontificio Istituto Orientale, paragonata con il testo ufficiale del documento, dimostra che Pio XI, pur così autoritario e personale, si fida ancora pienamente di lui. Quando nel 1931, Mons. Michel d'Herbigny è esonerato dall'incarico di Rettore del P.I.O., non si pensa a raffreddamento del favore papale, ma anzi che Pio XI lo riservi a compiti maggiori, come alla presidenza della Commissione pro Russia, o addirittura, al cappello cardinalizio. Solo quando, nel 1933, d'Herbigny lascia Roma per subire in Belgio un'intervento chirurgico e non lo si vede tornare neppure dopo la convalescenza, l'ipotesi della caduta in disgrazia incomincia a farsi strada. D'Herbigny passa dal Belgio in Francia e vi rimane, dando conferenze, amministrando cresime, non più sulla cresta dell'onda, ma neppure troppo in sordina.

Nel 1937 il suo è un vero e proprio colare a picco. Quell'anno il card. Segretario di Stato, Eugenio Pacelli, che undici anni prima lo ha segretamente consacrato vescovo, lo incontra a Lisieux, in occasione della solenne inaugurazione della Basilica di Santa Teresa del Bambino Gesù. Il cardinale gli comunica da parte del papa che deve ritirarsi in un noviziato gesuita di Francia e rimanervi fino a nuovo ordine. Quel nuovo ordine non arriva mai, cosicché d'Herbigny rimane venti anni, cioè fino alla morte, in casa di noviziato, con divieto assoluto di esercitare funzioni episcopali, con rigorosi limiti nella corrispondenza e nel ricevere visite. La condanna ha echi addirittura postumi. Benché alcuni apologeti invochino la riapertura del caso, non c'è alcuna riabilitazione ufficiale.

Il libro affronta dunque questo «caso» o «mistero d'Herbigny», cioè del gesuita che, secondo É. Fouilloux è una delle figure più controverse del Cattolicesimo contemporaneo (DHGE XXIII [Paris 1990] 1375-1377).

Frutto di tesi dottorale l'opera del Tretjakewitsch, è una minuziosa e lunga ricerca in archivi pubblici e privati. L'A. segue il *curriculum vitae* del personaggio. Raccoglie un ricco repertorio di fonti primarie e una preziosa documentazione, per ricostruire il pensiero teologico di d'Herbigny.

Non si può prescindere dalla lettura di questo libro, volendo studiare d'Herbigny. Semmai, i riferimenti sono raramente testuali, cioè non riportano quasi mai le parole del documento. Il lettore deve accontentarsi di sapere che una data affermazione dell'A. è corroborata da un certo documento, conservato in tale o tal'altro archivio. Ma documento e archivio sono spesso, purtroppo, difficilmente accessibili. Sarebbe stato opportuno riportare, almeno in parte, il documento stesso, sul quale l'affermazione fa leva. In tal modo si sarebbero diffusi più efficacemente i risultati dell'imponente ricerca.

L'A. generalmente è informato ed esatto. Salvo nel caso del *Russicum*, di cui fraintende la natura, quasi fosse istituzione scolastica (pp. 230, 280) mentre è soltanto convitto. C'è inoltre l'equivoco di due principi Volkonskij, uno Alessandro e l'altro Pietro (p. 170), mentre si tratta dell'unica persona che, dopo il passaggio al Cattolicesimo, prende un secondo nome. Ci sono lacune riguardanti l'attività e la produzione letteraria di d'Herbigny, come la mancata menzione del suo interesse per l'Islam, concretato in uno scritto che qui s'ignora, *L'Islam naissant. Notes psychologiques,* Orientalia Christiana XIV (1929) 181-325. Né si ricorda che d'Herbigny inserisce all'Orientale un docente di istituzioni islamiche, nella persona del convertito dall'Islam, Paul Mehmet Ali Mulla Zade.

Ma veniamo alla tesi fondamentale del libro. Secondo l'A., d'Herbigny, nei confronti della Russia, ha fallito totalmente. Questo suo insuccesso è dovuto a una strategia dai caratteri decisamente unionistici e non ecumenici (67-88). Lo dimostrano i contatti di d'Herbigny con altre Chiese, sia a Velehrad (183-185), sia con l'emigrazione russa (149-175). L'A. ricorre a questa chiave di lettura per spiegare i dissensi con Lambert Beauduin e Fernand Portal (182 222), con i russi ortodossi Nikolaj Berdyaev e Sergej Bulgakov (141 174 183-185), con i russi cattolici Vladimir Abrikosov e Leonida Fedorov (132-134), con il metropolita Andrea Szeptyckyj (136), il benedettino dell'abbazia Emmaus di Praga, Augustin von Galen, fratello del vescovo cardinale di Münster (118-119 205-209), con il domenicano Jean Omez (222-224), Mons. Antoni Około-Kułak (134 181), il benedettino Gérard Van Caloen (189-190) e con il cardinale polacco August Hłond (267-268).

In realtà la tesi del libro è riduttiva e presta il fianco a una critica fondamentale: se il fallimento di Michel d'Herbigny con la Russia fosse dovuto precisamente alla sua rigida e irreformabile ecclesiologia unionistica, tale fallimento rimarrebbe misterioso, lasciando impenetrabile gran parte del suo enigma. Infatti, in campo cattolico, l'ecclesiologia unionistica era quella della maggioranza. Posso concedere che l'ecclesiologia di lui non sia quella del card. Mercier, del benedettino Beauduin e del lazzarista Portal, con i quali d'Herbigny venne a contrasto. Ma il fatto che l'ecclesiologia ecumenica di costoro sia l'ala vincente, cioè quella dei susseguenti sviluppi della teologia cattolica, in particolare del dialogo e del Vaticano II, non significa necessariamente che i perdenti debbano giudicarsi anacronisticamente «con il senno di poi», a rischio di misconoscere il contesto reale in cui vanno debitamente inseriti e compresi. Tanto più che l'ala vincente è costituita da una piccola élite, con caratteri di profetismo.

Personalmente, circa il «caso d'Herbigny», non mi soddisfano né la tesi apologetica, come quella di Paul Lesourd, (*Entre Rome et Moscou le jésuite clandesting Mgr Michel d'Herbigny* [Paris 1976]) o quella di tutt'altro spessore, di Antoine Wenger, (*Rome et*

Moscou 1900-1950 [Paris 1987] cfr ARSI 58 [1989] 204-206); né la tesi polemica, colpevolista o condemnatoria, come questa del Tretjakewitsch.

Agli apologeti rispondo che la severa condanna, subita e scontata così a lungo e tuttora mantenuta senza resipiscenze, anche dopo la morte del condannato, suppone un grave reato o almeno la garanzia di mettere un soggetto molto pericoloso in condizione di non nuocere. D'altra parte, neppure «les affaires de femme», attribuiti a d'Herbigny da colpevolisti e menzionati solo alla fine dall'A. (281) – quasi nel timore che tale spiegazione incrini la tesi del fallimento a causa dell'ecclesiologia – non bastano a giustificare il rigore di così draconiani provvedimenti, spropositati secondo criteri comparativi storico-ecclesiastici.

Ritengo invece che fra le due tesi insoddisfacenti, l'apologetica e la colpevolista, sia plausibile inserire un'altra ipotesi di lavoro. Secondo tale ipotesi Michel d'Herbigny sarebbe affetto da una forma psicotica dissociativa o schizofrenica, che si rivela, non solo in eventuali «affaires de femme», incompatibili con il suo stato ecclesiastico, ma anche in altre manifestazioni schizoidi, apparentemente colpevoli, ma dovute in effetti a dissociazione patologica della personalità.

Fornirebbero conferma a tale ipotesi a mio parere anche pagine di questo libro, dove d'Herbigny è contraddittorio e patologicamente instabile, cangiante da un momento all'altro (221 227), geloso del proprio segreto ed estroverso all'eccesso (34 145), che gioca con gli avversari come il gatto con il topo (222 226-227), fa passare per volontà del Papa le proprie idee (221 237 278-279), immagina di convertire il patriarca Tikhon (102 138) e nella certezza che questi venga messo a morte dai sovietici, raccomanda già a Mercier di promuoverne la beatificazione (138). D'Herbigny sogna l'elezione clandestina di un patriarca di Mosca riconosciuto dal Papa (236); è pronto a consacrare sacerdote un medico invitato a un congresso scientifico di Mosca, perché celebri laggiù l'Eucarestia cattolica (278). E lungo una notte allucinante, d'Herbigny accompagna in automobile per Roma la sua vittima L. Beauduin, usando con lui, volta a volta, minacce e lusinghe, rimproveri e adulazioni (221)!

Del resto, la prosa di d'Herbigny ha risvolti patologici. Prova ne sia l'articolo sulla fame in Russia, apparso nel 1925 sulla pubblicazione *Orientalia Christiana* del Pontificio Istituto Orientale. Vi si potrebbe esercitare la diagnostica di uno psichiatra.

Concludo che neppure il Tretjakewitsch, con tutto il suo solerte e faticoso lavoro, ha svelato il mistero d'Herbigny. Mancano ancora tasselli essenziali del mosaico. Qualcuno li conosce già questi tasselli o sa in quali archivi si trovino sepolti. Certo o prima o poi sapremo. Mi auguro soltanto che la Compagnia di Gesù prenda in mano per quanto può il bandolo della matassa. Infatti, qualunque cosa sia successa a Michel d'Herbigny, si tratta di un gesuita e perciò della storia della Compagnia di Gesù.

Roma, Pontificio Istituto Orientale. V. POGGI S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

LUCIEN CAMPEAU S.I. *Monumenta Novae Franciae.* VII *Le Témoignage du sang (1647-1650).* – Romae, Instit. Hist. S.J.-Montréal, Ed. Bellarmin, 1994, 8°, 45* et 887 p.

Ce volume continue la pubblication des documents relatifs aux missions des Jésuites en Nouvelle-France. Il contient ce qu'on en a pu rapailler pour les années indiquées. Les *Relations* annuelles continuent d'en être les plus considérables: le volume en contient quatre. Ce qui subsiste du Journal des Jésuites, rédigé depuis 1645, en forme aussi une part très utile. Cette période est assurément la plus critique de toute l'histoire de cette opération canadienne, puisque l'oeuvre majeure des Jésuites français, la mission huronne, s'y trouve enveloppée et détruite dans un cataclysme ethnique affectant un bon quart de l'Amérique du Nord. Le volume contient les pièces historiques qu'on a pu récupérer pour ces quatre années: correspondance avec la France et avec Rome, biographies et notes spirituelles des jésuites victimes de ce désastre et autres documents relatifs à cette entreprise apostolique, le tout éclairé par des présentations et des notes explicatives qui ont paru opportunes. A la suite de la documentation des volumes précédents, le contenu de ce dernier illustre un sommet de l'effort d'européanisation de ce nouveau continent. Son intensité dramatique est indéniable.

L. C.

JUAN ITURRIAGA S.J. *Larramendi. Biblioteca del Santuario de Loyola: Catálogo e inventario de su biblioteca personal del P. Manuel Larramendi.* – Bilbao (Universidad de Deusto), 1992, 8°, 179 p.

El segundo centenario de la muerte del P. Manuel de Larramendi (1690-1766) significó el comienzo de su resurrección literaria, gracias a los cinco tomos de sus escritos, presentados por J. Ig. Tellechea (AHSI 37 [1968] 221s; 43 [1974] 372-374); desde entonces, otras publicaciones de particulares y del Ayuntamiento de Andoain han mantenido la actualidad y ampliado considerablemente nuestros puntos de vista sobre el gran vascongado y vascófilo.

Faltaba un aspecto para completar el cuadro: el estudio de su librería. Si un religioso tiene siempre a mano la biblioteca común, que en este caso era la de Loyola, en donde transcurrieron los últimos 30 años de su vida, es siempre interesante el conocimiento de los libros de uso habitual, y más cuando se trata de un «gigante frustrado», como lo calificó Tellechea, cuyas apetencias intelectuales se disparaban por toda la rosa de los vientos. Aunque L. había muerto un año antes de la expulsión, los Superiores sellaron su aposento, prohibiendo la sustracción de cualquier papel. La tarea de los oficiales reales – bastante más minuciosa de lo que se estilará en 1835 – nos permite conocer en detalle sus lecturas.

El inventario había sido publicado en 1984, pero quedaba la identificación y descripción de cada uno de los items. Lamentablemente el editor se ha limitado a los que actualmente pueden encontrarse en la biblioteca de Loyola, aunque no se excluye que una futura catalogación exhaustiva pueda localizar otros. En este sentido decepciona al que quiere conocer toda la libreria de L. en su significado real, sin importarle el paradero actual o la identidad numérica del volumen. Quizá la superminuciosa descripción de las 86 piezas que se nos ofrece (entre las que se cuentan 31 de la *Histoire ecclésiastique* de Fleury, 12 de las *Acta Conciliorum* de Hardouin, 11 de las propias obras de L. y 6 de la *Histoire ancienne* de Rollin, libros todos ellos valiosos, pero no ejemplares únicos ni si-

quiera raros), podría haberse reducido y dejado espacio para el catálogo completo, identificado en la medida de lo posible, superando los estropicios fonéticos de los catalogadores oficiales, muy abundantes en el caso presente, por el predominio de las publicaciones europeas.

J. ESCALERA S.J.

Mier en slang. Correspondentie van F.J.J. Buytendijk met Erich Wasmann S.I. Ingeleid en vertaald door Henk STRUYKER BOUDIER. – Zeist (Kerckebosch BV) 1990, 8°, 86 p.

Jesuit Erich Wasmann (1859-1931) – born in the year Charles Darwin published his *The Origin of Species* – was a specialist in the study of ants (*mier* in Dutch) and other animals and their psychology; as such, he took part in the discussion of theories of evolution, a delicate problem, and became quite famous. He rejected the principle of natural selection as a fundamental philosophy, but accepted it as a scientific hypothesis. He was in correspondence with several people; some of his letters are to be found in this slim volume.

But if this publication is briefly noted in *Archivum Historicum Societatis Iesu* because of Wasmann being a jesuit, its appearance is due to the fact that he exchanged letters with F.J.J. Buytendijk (1887-1974), a psychologist and philosopher far more famous. This volume, in fact, is one of a series in which exchanges of letters between Buytendijk and other oustanding scholars have been published. The correspondence between Buytendijk and Wasmann took place between 1922 and 1928, precisely in the period when a minister of the Dutch Reformed Church, Geelkerken, ran into problems with his community for maintaining that in paradise the snake (*slang* in Dutch) had not literally spoken to Eve. Here again the interpretation of *The Book of Genesis*, or more generally the relation between science and faith, was the main problem. The editor of this correspondence, (who made only a choice which he does not explain), states that Wasmann was influential on Buytendijk's thought regarding evolution.

But there is something even more relevant, not highlighted by the editor. Buytendijk, born and raised a protestant, was evidently moved by the *priest* Wasmann; in his letter of April 23, 1928 – in which he praises Romano Guardini – he wrote: «If ever I would find the way to the (catholic) Church, it will not be for rational reasons ...». Buytendijk was accepted into the Catholic Church in 1937.

M. CHAPPIN S.I.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

LÁSZLÓ POLGÁR S.I. – Roma.

Nous tenons á remercier de leur précieuse collaboration les PP. E. Bücken (Cologne), D. Butaye (Leuven), M. Grace (Chicago), H. Jacobs (Nijmegen), J.M. de la Escalera (Madrid), V. Horvat (Zagreb), P. Mech (Francheville-le-Bas), K.H. Neufeld (Innsbruck), G.M. Verd (Granada), P. Jacquet, J. Koláček, A. Liuima, J. Warszawski (Rome), M.lles A. Mancia, K. Sadowska (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1993.

Index général

1. TOUTE LA COMPAGNIE

A. Histoire Générale.

1 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Congregationes generales antiquae Societatis, 1558-1758 [secundum Congregationes].* Romae 1993 4° 124.

2 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Congregationes generales antiquae Societatis, 1558-1758 [secundum volumina].* Romae 1993 4° 161.

3 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Congregationes provinciarum [secundum provincias].* Romae 1993 4° II-234.

4 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Congregationes provinciarum [secundum volumina].* Romae 1993 4° II-212.

5 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Index eorum, quorum epistolae «indipetae» in «ARSI» extra «F. G.» adservantur.* Romae 1993 4° 82.

6 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Inventario dell'Archivio della Chiesa del Gesù.* Romae 1993 4° 108-IX.

7 Amerongen Martin van. *De vijfde colonne van het Vaticaan.* Dans son: *Een helleveeg en andere kritische notities* (Amsterdam, J. Mets 1993) 82-87.

8 Batllori Miguel S.I. *A través de la época contemporánea.* AHSI 62 (1993) 331-346.

9 Benítez Josep M. S.I. *Il processo storico della soppressione della Compagnia di Gesù.* Dans: *La soppressione della Compagnia di Gesù* (Napoli, Istituto Pontano 1993) 11-32.

10 Endean Philip S.I. *«And it will be for the one being sent ...» Mission, obedience and discernment from Ledóchowski to Arrupe.* CIS 24 (1993) 2, 57-73; aussi dans: Igtíng 5 (1993) 108-133.

11 Frerēs Sebastianos S.I. *Dioikētikē diarthrōsē tou Tagmatos.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 23-28.

12 Fucher Michel. *Géographie de la Compagnie de Jésus: une géo-politique spirituelle.* Hérodote 56 (1990) 55-66.
La Compagnie de Jésus, un ordre géopolitique? 67-80.

13 Giuliani Maurice S.I. *Companions of Jesus.* Ignis 22 (1993) 146-161.
Cf. AHSI 28 (1959) n° 436.

14 *Jezsuiták, tegnap és ma.* Róma (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya.) 1993 8° 44.
Traduction: Les jésuites, hier et aujourd'hui.

15 Köhler Oskar. *L'uomo et l'umanità. I gesuiti agli albori dell'epoca moderna.* Humanitas 45 (1990) 735-764.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 22.

16 LACOUTURE Jean. *Os Jesuítas.* I. *A conquista.* II. *O regresso.* Lisboa (Editorial Estampa) 1993 8° 558 612.

17 LESEGRETAIN Claire. *La Compagnia di Gesù (S.I.). Gesuiti.* Dans son: *Gli ordini religiosi ieri e oggi* (Milano, Massimo 1993) 196-216.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 15.

18 L'ESTRANGE Peter S.I. *The restoration of the Jesuits.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 67-74.

19 L'ESTRANGE Peter S.I. *The suppression of the Jesuits.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 59-66.

20 MARTINA Giacomo S.I. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni.* I. *L'età della Riforma.* Nuova edizione riveduta e ampliata. Brescia (Morcelliana) 1993 8° 280.
Voir: Il rinnovamento della vita religiosa: La Compagnia di Gesù, 231-239.

21 O'MALLEY John W. S.I. *Attitudes of the early Jesuits towards misbelievers.* Dans his: *Religious culture in the sixteenth century* (Aldershot, Variorum 1993) n° XI.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 30.

22 O'MALLEY John W. S.I. *The first Jesuits.* Cambridge (Harvard University Press) 1993 8° XIV-458.
Article de compte rendu:
PADBERG John W. S.I. *The first Jesuits.* America 169 (1993) 26-30.

23 O'MALLEY John W. S.I. *Priesthood, ministry and religious life: some historical and historiographical considerations.* Theological Studies 49 (1988) 223-257. – Réédition dans son: *Religious culture in the sixteenth century* (Aldershot, Variorum 1993) n° XIII.
Voir: The sixteenth century [: the Society of Jesus and the Council of Trent], 237-248.

24 O'MALLEY John W. S.I. *Renaissance Humanism and religious culture of the first Jesuits.* Dans son: *Religious culture in the sixteenth century* (Aldershot, Variorum 1993) n° X.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 31.

25 PADBERG John W. S.I. *A body brought to life again. Organization, spiritual vitality and missionary dynamism in the Restored Society of Jesus in the nineteenth century.* CIS 24 (1993) 2, 30-45; aussi dans: Igtíng 5 (1993) 85-107.

26 *Politique et mystique chez les jésuites hier et aujourd'hui.* Colloque public au Centre Sèvres 8-9 décembre 1989. Paris (Médiasèvres) 1990 4° 108. (= Travaux et conférences du Centre Sèvres 20).
4 contributions sont signalées à leur place.

27 *Returning to Jesuit history. The Frank Wallace lectures.* Edited by Andrew HAMILTON S.I. Parkville, Victoria (Jesuit Theological College) 1993 4° vi-104.
Les 12 articles de son contenu sont signalés à leur propre place.

28 ROUSSOS Mixael S.I. *(1540-1990): 450 xronia istorias tou Tagmatos tōn Iēsouitōn.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 3-11.

29 SALVINI Gianpaolo S.I. *I gesuiti e il papato. Storia di un voto di obbedienza.* Civiltà cattolica (1993) 2, 44-56.
I gesuiti e il papato. L'avventura del voto speciale di obbedienza al Romano Pontefice. Notiziario della Banca popolare di Sondrio 61 (1993) 89-95.

30 *Santo Inácio e os jesuítas.* Porto Alegre (Livraria Editora Pe. Reus) 1993 8° 60.

Cf. AHSI 54 (1985) n° 24.

31 SCARABELLI Giovanni. *La soppressione dei gesuiti, la morte di Clemente XIV e l'elezione di Pio VI nella corrispondenza Salvini – Tosio (1772-1776).* Viareggio (Edizioni della Fortuna) 1993 8° 116.

32 STAHEL Thomas H. S.I. *Toward General Congregation 34. A history «from below» of GC 31, GC 32, and GC 33.* Studies in the Spirituality of Jesuits 25 (1993) 4, 1-40.

33 *A supressão da Companhia de Jesus, 1773 (Documentos).* Cohiba (Comissão de história da provincia jesuítica da Bahia) 1992 8° 46. (= Cadernos de história S.I. 1).

34 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Nos quatrocentos e cinqüenta anos da Companhia de Jesus.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 13-24.

35 WOODROW Alain. *De Jezuïeten. Geschiedenis van een macht.* Baarn (Ambo) 1993 8° 238.

Cf. AHSI 54 (1985) n° 28.

B. HISTOIRE SPÉCIALE.

1. **Saint Ignace de Loyola.**

Voir n° 254 255 272 282 342 382 387 415.

36 Ignacy Loyola. *Autobiografia.* Wstępem poprzedził Henryk FROS S.I. Kraków (Wydawnictwo WAM) 1993 8° 100.

37 Ignatius von Loyola. *Briefe und Unterweisungen.* Übersetzt von Peter KNAUER S.I. Würzburg (Echter) 1993 8° xxxii-996. (= Ignatius von Loyola – Deutsche Werkausgabe 1).

38 Sei Ignacio de Loyola. *Shokanshū.* [Selected letters of ...] Tōkyō (Heibonsha) 1992 8° x-438.

39 ALCALÁ Manuel S.I. *Una psicobiografía de Ignacio de Loyola. Un jesuita americano «analiza» a su fundador.* Mensajero (1993) mayo, 10-12.

Cf. AHSI 62 (1993) n° 106.

40 ALDEA Quintín S.I. *Biografía ignaciana. Tres fases de su desarrollo.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 79-102.

41 ALDEA Quintín S.I. *La Universidad del tiempo de Ignacio de Loyola y la de hoy.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 335-343.

42 ALVAR Manuel. *Sobre el español de san Ignacio.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 25-54.

43 AMBRASAS Kazimieras J. S.I. *Ignaco pėdsakai Venecijoje.* Laiškai Lietuviams 44 (1993) 191-196. – Le même article:
Šventojo Ignaco pėdsakais. Katalikų Pasaulis (1993) 7, 21-23.
Traduction: Les pas d'Ignace à Venise.

44 ANDREWS Paul S.I. *[Ignatius of Loyola psychoanalysed.]* Studies 82 (1993) 198-206.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 106.

45 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Crkva u osobnom iskustvu sv. Ignacija Loyolskog.* Obnovljeni Život 48 (1993) 209-219.
Résumé: Church in the personal experience of St. Ignatius of Loyola, 219.

46 ASTE Gerardo S.I. *La gloria de Dios y la salvación del hombre.* Manresa 65 (1993) 233-250.

47 ASTE Gerardo S.I. *La salvación: un regalo de Dios y una tarea del hombre. Una aproximación teológica a «la salvación» en los principales escritos de san Ignacio de Loyola.* Lima (Centro de espiritualidad ignaciana) 1992 8º 412.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 97.

48 AZEVEDO Ferdinand S.I. *A natureza, fonte de devoção na espiritualidad inaciana.* Itaici 4 (1993) dezembro, 85-92.

49 BATLLORI Miguel S.I. *Ignacio de Loyola, ¿medieval o renacentista?* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 201-203.

50 BAUDIN Claire-Anne. *La maladie dans «Le récit du pèlerin».* Christus 40 (1993) 348-356.

51 BECHER Hubert S.I. *Ignasius dalam Pandangan Orang Sezaman.* Dans: *Ignasius, Siapakah Kau?* (Yogyakarta, Kanisius 1991) 69-93.
Cf. Bibliographie I nº 1933.

52 BERTRAND Dominique S.I. *La correspondance de saint Ignace: un moyen privilégié d'entrer dans son humanisme.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 59-68.

53 BLET Pierre S.I. *Foundation of Ignatian obedience.* Ignis 22 (1993) 162-173.
Cf. AHSI 25 (1956) nº 423.

54 BOJORGE Horacio S.I. *Una introducción al camino místico de san Ignacio de Loyola.* Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1991 8º 26.

55 BOJORGE Horacio S.I. *Más recuerdos de san Ignacio de Loyola.* Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1990 8º 16.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 121.

56 BORROMEO Agostino. *Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 321-334.

57 BRAJIČIĆ Rudolf S.I. *Trinitet u karizmi sv. Ignacija.* Obnovljeni Život 48 (1993) 191-200.
Résumé: Trinity in the charisma of St. Ignatius, 200.

58 CATTABIANI Alfredo. *Ignazio di Loyola.* Dans son: *Santi d'Italia* (Milano, Rizzoli 1993) 593-596.

59 CLANCY Thomas H. S.I. *Saint Ignatius as fund-raiser.* Studies in the Spirituality of Jesuits (1993) 1, 1-37.

60 CODINA Víctor S.I. *Théologie de la libération et spiritualité ignatienne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 77-96.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 86.

61 COPPOLA Bonaventura. *Don Chisciotte della Mancia e Sant'Ignazio di Loyola in un comune ideale di vita.* Il Massimo 70 (1993) giugno, 13-20.

62 COUTINHO Paul S.I. *União com Deus, não ativismo: o ideal inaciano.* Itaici 4 (1993) junho, 55-59.

63 DECLOUX Simon S.I. *L'actualité de la spiritualité ignatienne.* Dans son: *Inactualité de la vie religieuse* (Namur, Vie consacrée 1993) 161-184.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 90.

64 DECLOUX Simon S.I. *Ignacio y la misión, a la luz de la Escritura, la tradición y el Vaticano II.* Vida religiosa 70 (1991) 278-286.

65 DE MAIO Romeo. *Ignazio di Loyola e la donna.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 283-286.

66 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Ignace de Loyola, un mystique engagé dans la politique.* Dans: *Politique et mystique* (nº 26) 11-19.

67 DUMEIGE Gervais S.I. *Penampakan di La Storta. Kharisma Ignasius, kharisma Serikat Yesus.* Yogyakarta (Penerbit Canisius) 1992 8º 56. (= Seri Ignasiana 4).
Cf. AHSI 58 (1989) nº 37.

68 DURAND Françoise. *Ignace de Loyola: image et légende. Contribution à l'histoire et à la théologie de la tradition ignatienne.* Dissertation à l'Univ. Lumière de Lyon II et à l'Institut Catholique de Lyon 1993.

69 ECHÁNIZ Ignacio S.I. *Kochać i służyć we wszystkim. Rozmowy ze św. Ignacym.* Kraków (Wydawnictwo WAM) 1993 12º 134.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 84.

70 EGAN Harvey D. S.I. *Ignatian spirituality.* The New Dictionary of Catholic Spirituality (Collegeville, Minnesota 1993) 521-529.

71 *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI.* México (Universidad Iberoamericana) 1993 8º 336.
DULLES Avery S.I. *El «Sentire cum Ecclesia» ignaciano hoy,* 15-31.
VELLA Arthur G. S.I. *La espiritualidad ignaciana y los problemas de la globalización,* 33-53.
PALMER Martin E. S.I. *La Biblia y los Ejercicios espirituales,* 55-67.
LÉCRIVAIN Philippe S.I. *Los Ejercicios espirituales, un camino de la modernidad,* 68-85.
SIEVERNICH Michael S.I. *La evangelización de la gran ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola,* 87-106.
IGLESIAS Ignacio S.I. *Experiencia y compromiso en la espiritualidad ignaciana,* 107-129.
ESTRADA Juan A. S.I. *Aportación ignaciana a una espiritualidad del mundo,* 131-146.
ANDRADE Bárbara. *Hacia una comprensión ignaciana del sufrimiento,* 147-162.
OSUNA Javier S.I. *Ascética y disciplina,* 163-184.
LÓPEZ AZPITARTE Eduardo S.I. *Los desafíos actuales a la moral. Criterios ignacianos de discernimiento,* 185-203.
COBO Sergio S.I. *La pobreza: clave para el diálogo fe-cultura,* 205-233.

72 ESTRADA Juan Antonio S.I. *Humanismo ignaciano y evangelización de la modernidad.* Manresa 65 (1993) 283-295.

73 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Francisco Mudarra, difamador y protegido de san Ignacio, 1538-1555.* AHSI 62 (1993) 161-173.

74 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Nuevas aportaciones históricas acerca de la juventud y la familia de san Ignacio de Loyola.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 119-142.

75 GALLAGHER Michael Paul S.I. *What might Ignatius say about unbelief today?.* Milltown Studies (1992) Autumn, 5-14.

76 GARCÍA DE ALBA Juan Manuel S.I. *Ignacio de Loyola.* Guadalajara (Ediciones del ITESO) 1990 8º 48.

77 GARCÍA GUILLÉN Diego. *Ejercicios corporales y ejercicios espirituales [en Ignacio de Loyola].* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 227-238.

78 GARCÍA MATEO Rogelio S.I. *Ignacio de Loyola y la libertad.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 173-189.

79 GIULIANI Maurice S.I. – DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Yesu de Tongban yu Yinajue de yizhu.* Taichung (Kuangchi Press) 1993 8º 78.

Traduction: Compagnons de Jésus – Testament de S. Ignace. – La première partie (Giuliani, 9-49) est la traductions de l'article signalé dans AHSI 28 (1959) nº 436; et la seconde partie (Dhôtel, 51-76) contient quelques passages de l'introduction au «Récit» signalé dans AHSI 58 (1989) nº 16.

80 GLOWCZESKI G. von. *Ignatius von Loyola und Martin Luther. Zwei Reformatoren. Gegensätze und Gemeinsamkeiten.* Bausteine für die Einheit der Christen 32 (1992) 125, 11-15.

81 GONZÁLEZ C. I. *A los quinientos años del nacimiento de san Ignacio.* Ecclesia 5 (1991) 211-218.

82 *Guía del peregrino.* Barcelona (Companyia de Jesús – Catalunya) 1991 8º 20.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 212.

83 GUTIÉRREZ Jesús. *Intertextualidad en dos panegíricos ignacianos de Granada.* Archivo teológico granadino 56 (1993) 189-199.

Il s'agit des panégyriques du chanoine Gonzalo Sánchez Lucero et de l'évêque Sancho Dávila y Toledo prononcés en février 1610 à Granada.

84 HAMILTON Alastair. *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados.* Cambridge (J. Clarke and Co.) 1992 8º IV-156.

Voir: The fear of novelty: Ignatius Loyola, 92-97.

85 HAMILTON Andrew S.I. *Hagiographic images of Ignatius.* Dans: *Returning of Jesuit history* (nº 27) 1-6.

86 HEINRICH Kurt und WALTER Christiane. *Zur Psychographie des heiligen Ignatius von Loyola.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 211-225.

87 HERNÁNDEZ Benigno S.I. *Santa Teresa de Jesús y el «Tomad Señor» de san Ignacio.* Manresa 65 (1993) 79-87.

88 IGLESIAS Ignacio S.I. *Una difícil lección: Obediencia-Libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola.* Manresa 65 (1993) 381-388.

89 IGLESIAS Ignacio S.I. *S. Ignacio de Loyola, escritor.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 55-57.

90 *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso internacional de historia, Madrid, 19-21 noviembre de 1991.* Editor: Quintín ALDEA S.I. Madrid (Universidad Complutense) Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1993 8° 376. (= Colección Manresa 11).

91 IMHOF Paul S.I. *Grundkurs Ignatianischer Spiritualität.* I. *Gott glauben.* II. *Christus erleben.* III. *Geist erfahren.* St. Ottilien (EOS-Verlag) 1992 8° 310 320 350.

Vol. II. a paru aussi précédemment, cf. AHSI 61 (1992) n° 585.

92 INSOLERA Vincenzo S.I. *Due santi [Ignazio e Filippo Neri] per le strade di Roma.* Ai nostri amici 64 (1993) 87-88 99-100.

93 JACKSON Paul S.I. *El sufí Maneri e Ignacio de Loyola. ¿Una misma perspectiva?.* Encuentro islamo-cristiano (1993) mayo, 1-10.

94 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *«Locos por Cristo».* Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1991 8° [20].

Cf. AHSI 60 (1991) n° 126.

95 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Venetia dan Bangsa Turki dan Visi Keagamaan Santo Ignasius.* Dans: *Ignasius, Siapakah Kau?* (Yogyakarta, Kanisius 1991) 41-68.

Cf. AHSI 57 (1988) n° 38.

96 KONTIDĒS Theodōros. *«Pneumatike askēseis». Ē pneumatikotēta tou Agiou Ignatiou.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 12-22.

97 KOPREK Ivan S.I.. *Ignacije – poruka današnjem vremenu.* Obnovljeni Život 48 (1993) 181-190.

Résumé: Ignatius – a message for the present, 190.

98 KORANG-ASSARE Kwame S.I. *Re-viewing the Akan traditional approach to God through Saints Thomas Aquinas and Ignatius of Loyola.* Raison ardente 38 (1993) 47-49.

99 KYRALOVÁ Marie. *Ignác z Loyoly.* Praha (Zvon České katolické nakladatelství) 1992 8° 152.

Život, 7-48. – *Výbor z dopisů,* 49-148.

Traduction: Vie. – Choix de lettres.

100 LADERO QUESADA Miguel Ángel. *Ecos de una educación caballeresca.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 143-150.

101 LAÍN ENTRALGO Pedro. *La personalidad de Ignacio de Loyola.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 191-200.

102 LIBÂNIO João B. S.I. *Santo Inácio e a libertação.* Cadernos do Ceas 134 (1991) 51-61.

Cf. AHSI 61 (1992) n° 258.

103 LLACH J. *Humanista, cristiano y moderno (En los 500 años de S. Ignacio de Loyola).* Criterio 44 (1991) 547-556.

104 LONSDALE David S.I. *Ogen om te zien, oren om te horen. Een kennismaking met de Ignatiaanse spiritualiteit.* Averbode (Altiora) Den Bosch (Katholieke Bijbelstichting) 1992 8° 210.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 131.

105 MCCOWN Robert S.I. *Christian Zen-cum-Ignatian meditation.* Review for religious 52 (1991) 507-518.

106 MACULAN Bruno. *L'incontro di S. Ignazio col senatore Marcantonio Trevisan [a Venezia 1523].* Societas 42 (1993) 55-58.

107 MAINKA Rudolf M. *L'«Autobiografia» di sant'Ignazio di Loyola e la maturazione di un fondatore (1521-1523).* Claretianum 32 (1992) 393-406.

108 MARÍAS Julián. *Las generaciones en la época de san Ignacio de Loyola. El mundo de 1491.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 151-158.

109 MATOŠ Jerko. *Ignacije i školstvo.* Obnovljeni Život 48 (1993) 201-207.
Résumé: Ignatius and education, 207.

110 MELCHIOR-BONNET Sabine. *Ignace de Loyola.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 124-134.
Ignacio di Loyola. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 164-175.

111 MESSIÉ Pierre. *Ignace de Loyola: 1491-1556. Un feu jeté au coeur d'un monde neuf.* Dans: *Jésuites en Corse* (nº 420) 23-41.

112 MOLLÁ Darío S.I. *Evangelización y colegios en Ignacio de Loyola.* Manresa 65 (1993) 269-282.

113 MOORE Donald S.I. *An Ignatian perspective on contemporary Jewish spirituality.* Thought 67 (1992) 420-429.
Comparaison du message spirituel de saint Ignace avec celui du hasidisme interprété par les écrits de M. Buber and A. Heschel.

114 MORÓN Guillermo. *Sesión especial con motivo de los quinientos años del nacimiento de san Ignacio de Loyola, 1491-1991.* Boletín de la Academia nacional de la historia 75 (1992) 9-17.
Palabras del R.P. Alejandro Goñi S.I., 19-24.

115 MORSCH Arthur Rocha S.I. *Inácio de Loyola.* Cultura e fé 53 (1991) 32-46; 54 (1991) 44-64; 55 (1991) 35-55.
Inácio de Loyola. São Paulo (Edições Loyola) 1993 8° 80.

116 MÚGICA IPARRAGUIRRE Pedro M. *Antepasados de san Ignacio de Loyola.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de amigos del país 48 (1992) 439-442.

117 *Mystique et pédagogie spirituelle. Ignace, Thérèse, Jean de la Croix.* Paris (Médiasèvres) 1992 4° 96. (= Travaux et conférences du Centre Sèvres 25).

118 NADEAU Gilles. *«À l'heure de ma mort appelle-moi».* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 31-49.
Voir: L'expérience d'Ignace, 32-35; Ignace en acte d'accompagnement, 35-44.

119 NAVAS GUTIÉRREZ Antonio M. S.I. *Ignacio de Loyola y la formación para evangelizar.* Granada (Facultad de teología) 1992 8° 62.

120 NAVAS ANTONIO M. S.I. *La misión como ímpetu profético en S. Ignacio de Loyola.* Vida religiosa 70 (1991) 302-312.

121 NAVAS ANTONIO S.I. *S. Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 215-224.

122 NEMESSZEGHY Ervin S.I. *A szent Ignác-i lelkiségről.* Távlatok 3 (1993) 593-598.
Traduction: Sur la spiritualité de S. Ignace.

123 NICOLÁS Antonio T. de. *Mysticism and educational foundation in Ignatius of Loyola.* Dans: *Jesuit tradition in education* (n° 282) 34-51.

124 NIESSEN Ed. S.I. *Ignace et le soin ordinaire des âmes.* Cahier de spiritualité ignatienne 17 (1993) 107-126.

125 OCHAGAVÍA Juan S.I. *«Ayudar a las animas». La espiritualidad apostólica de san Ignacio.* Cuadernos de espiritualidad 76 (1992) 1-38. – Réédition (sauf les pages 2-11) dans: Boletín de espiritualidad 140 (1993) 1-24. – Pages 12-15, sous le même titre aussi dans: Progressio (1993) 2, 7-12.

126 O'MALLEY John W. S.I. *Was Ignatius Loyola a Church reformer? How to look at early modern Catholicism.* Dans son: *Religious culture in the sixteenth century* (Aldershot, Variorum 1993) n° XII.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 299.

127 OSUNA GIL Javier S.I. *Ascética y disciplina en la espiritualidad ignaciana.* Theologica xaveriana 43 (1993) 391-410.
Cf. n° 71.

128 PADBERG John W. S.I. *Ignatius, the popes, and realistic reverence.* Studies in the Spirituality of Jesuits 25 (1993) 3, 1-38.

129 PÉREZ VILLANUEVA Joaquín. *Ignacio de Loyola en el Norte de Europa.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 255-281.

130 PINILLOS José Luis. *San Ignacio y el espíritu de las épocas.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 205-209.

131 PLATTIG M. *Vom Trost der Tränen: Ignatius von Loyola und die Gabe der Tränen.* Studies in Spirituality 2 (1992) 148-199.

132 PRESS Volker. *Ignatius, Luther und Karl V.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 159-163.

133 PŠENIČNJAK Franjo S.I. *Sveti Ignacije Loyolski kao osnivač Družbe Isusove.* Obnovljeni Život 48 (1993) 161-180.
Résumé: St. Ignatius of Loyola as founder of the Society of Jesus, 180.

134 RAFFO Armando S.I. *La experiencia de Dios desde una perspectiva ignaciana.* Manresa 65 (1993) 371-380.

135 RAHNER Hugo S.I. *Ignasius Loyola dan Filipus Neri.* Dans: *Ignasius, Siapakah Kau?* (Yogyakarta, Kanisius 1991) 94-116.
Cf. Bibliographie I n° 1641.

136 RAMBLA Josep M. S.I. *Del «pobre peregrino Íñigo» a Ignacio «el peregrino». De la peregrinación a la misión.* Vida religiosa 70 (1991) 244-257.

137 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Ignatius of Loyola, the man of the experience of God.* CIS 24 (1993) 3, 27-54.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 340.

138 RUIZ JURADO Manuel S.I. *El psicoanálisis de san Ignacio. A propósito de una obra reciente.* Gregorianum 74 (1993) 737-748.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 106.

139 RUIZ JURADO Manuel S.I. *San Ignacio de Loyola en 1992.* Manresa 65 (1993) 205-216.

140 SÁENZ Alfredo S.I. *San Ignacio de Loyola.* Dans son: *Héroes y santos* (Buenos Aires, Gladius 1993) 181-233.

141 ST. LAWRENCE Ignatius S.I. *Ignatius, founder of the Jesuits.* San Francisco (Ignatius Press) 1990 8° 154.

142 SEARLES Lawrence. *In homage to Ignatius of Loyola.* Ignis 22 (1993) 113-123.
A propos des mélanges signalés dans AHSI 61 (1992) n° 235.

143 SEIBEL Vitus S.I. *Gott finden in allen Dingen. Ignatius von Loyola.* Dans: *Am Regenbogen der Heiligen.* (Leutesdorf, Johannes-Verlag 1993) 135-158.

144 SPANU Dionigi S.I. *Le istruzioni di S. Ignazio di Loyola circa il «modo di procedere» con gli eretici del suo tempo.* Theologica 2 (1993) 217-238.

145 STANDAERT Nicolas S.I. *La manière ignatienne. S'adapter aux autres: une méthode ambigüe.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 273-280.
Cf. AHSI 59 (1990) n° 66.

146 SUÁREZ FERNÁNDEZ Luis. *El marco histórico de Íñigo López de Loyola y su educación cortesana.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 103-110.

147 TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio. *Ignacio de Loyola, reformador.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 239-254.

148 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Las Juntas generales de Guipúzcoa. Zumaya, 13-22 de abril de 1521. Las actas desconocidas de un momento conflictivo.* Dans: *Estudios dedicados a la memoria del Prof. L.M. Díez de Salazar.* I. (Bilbao, Universidad del País Vasco 1992) 349-361.

149 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *San Ignacio de Loyola. La aventura de un cristiano.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1993 12° 70. (= Héroes de nuestro tiempo 84).

150 TELLO INGELMO Nicolás. *San Antonio M. Claret. Elementos ignacianos de su espiritualidad y misión.* Vida religiosa 70 (1991) 313-315.

151 THOMAS Joseph S.I. *L'actualité d'Ignace de Loyola.* Dans: *Jésuites en Corse* (n° 420) 99-109.

152 TONER Jules J. S.I. *Discerning God's will: Ignatius of Loyola's teaching on Christian decision making.* St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1991 8° x-344. (= Original studies composed in English 8).

153 URUBSHUROW Victoria Kennick. *Meditation and prayer: creative imagination in the lives of Ignatius Loyola and Khapa. Visualization in Catholic and Buddhist practice.* Studies in Formative Spirituality 14 (1993) February, 41-56.

154 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Santo Inácio e o Brasil.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 25-34.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 172.

155 WOLTER Hans S.I. *Latar Belakang Agama Kerakyatan (Anasir Semangat Perang Salib).* Dans: *Ignasius, Siapakah Kau?* (Yogyakarta, Kanisius 1991) 11-40.
Cf. Bibliographie I n° 1829.

156 ZARĘBIANKA Zofia. *Wątek ignacjański i biblijny w poezji Jerzego Harasymowicza.* Horyzonty Wiary 11 (1992) 59-75.
Traduction: La trame ignatienne et biblique dans la poésie de J. H.

2. Institut.

157 Sei Ignacio Loyola. *Jesuskai Kaiken.* Tōkyō (Jesuskai Nippon Kanku) 1993 8° 254.
Traduction japonaise des Constitutions.

158 ALPHONSO Herbert S.I. *Placed with Christ the Son. Glimpses into the spirituality of the Jesuit Constitutions.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1993 8° XIV-162.

159 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Povijesna panorama Konstitucija Družbe Isusove.* Obnovljeni Život 48 (1993) 149-160.
Résumé: Historical panorama of the Constitutions of the Society of Jesus, 160.

160 *Constitutions of the Society of Jesus. Incorporation of a spirit.* Roma (Secretariatus Spiritualitatis Ignatianae) Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1993 8° [VIII]-400.
Part I. *Background to the Constitutions,* 1-103.
Les 4 articles sont signalés séparément.
Part II. *Synthesis of the Constitutions,* 105-397.
RUIZ JURADO Manuel S.I. *Admission and dismissal in the Society of Jesus,* 107-129.
DECLOUX Simon S.I. *General Examen,* 131-161.
DECLOUX Simon S.I. *Constitutions – Part III,* 163-195.
O'CALLAGHAN John S.I. *Studies and preparation for apostolate (Part IV),* 197-224.
SOLTERO Carlos S.I. *Final incorporation into the Society (Part V),* 225-252.
SOLTERO Carlos S.I. *Religious life in the Society (Part VI),* 253-284.
SOLTERO Carlos S.I. *Present-day value and significance of Part VI of the Constitutions,* 285-310.
CALVEZ Jean-Yves S.I. *Union community for mission,* 311-326.
AMALADOSS Michael S.I. *Sent on mission,* 327-350.
PITTAU Giuseppe S.I. *The General of the Society of Jesus, his person and government,* 351-379.
ALPHONSO Herbert S.I. *Jesuit Constitutions: aim and recapitulation (Part X),* 381-397.

161 CORELLA Jesús S.I. *Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola. De la llamada a ayudar a las ánimas a la redacción de las Constituciones.* CIS 24 (1993) 1, 9-28.

The genesis of the idea of mission in Ignatius of Loyola. From the call «to help souls» to the writing of the Constitutions. Igtíng 5 (1993) 1-32.

162 COSTA Maurizio S.I. *Constitutions: hermeneutics and structure.* Dans: *Constitutions* (n° 160) 47-74.

163 COSTA Maurizio S.I. *Historical genesis of the Constitutions. Its various texts.* Dans: *Constitutions* (n° 160) 25-45.

164 COUTINHO Paul S.I. *Quand Ignace se décrit lui-même.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 253-258.

A propos des Constitutions, IX, 2.

165 ELLACURÍA Ignacio S.I. *Misión actual de la Compañía de Jesús.* Revista Latinoamericana de teología 10 (1993) 115-126.

Écrit en 1983 en vue de la préparation de la 33e Congrégation générale, à propos du 4e décret de la 32e Congrégation.

166 GERHARTZ Johannes G. S.I. *The fourth vow in respect of missions and its influence on the Constitutions: an historico-canonical inquiry.* Dans: *Constitutions* (n° 160) 75-103.

167 HAMILTON Andrew S.I. *Jesuit formation: then and now.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 88-98.

168 LACROIX Marie-Thérèse R.S.A. *L'influence ignacienne sur les Constitutions des Soeurs de Saint-André.* Revue d'histoire ecclésiastique 88 (1993) 88-108.

La Congrégation obtint d'abord le «Sommaire», puis en 1857, elle adopta les Constitutions ellesmêmes, travaillées par Pierre Jennesseaux S.I., et amendées par Rome.

169 LÉCRIVAIN Philippe S.I. *Pour une gloire de Dieu plus grande et le salut des âmes. Une relecture du temps des commencements.* CIS 24 (1993) 1, 53-75.

«For the greater glory of God and the salvation of souls». A re-reading of Jesuit origine. Igtíng 5 (1993) 49-84.

170 LEMOINE Bernadette. *Les Constitutions des jésuites.* Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1993) 113-129.

171 LOMBARDI Federico S.I. *Faith and justice. Renewing the missionary thrust.* CIS 24 (1993) 2, 74-90; aussi dans: Igtíng 5 (1993) 134-158.

172 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA José S.I. *Enviado en misión.* Vida religiosa 70 (1991) 258-266.

173 MONTULET-HENNAUX Marie-Élisabeth. *Itinéraire spirituel de moniales cisterciennes: de Bernard à Ignace.* Revue Mabillon 64 (1992) 179-188.

174 O'DONNELL John S.I. – RENDINA Sergio S.I. *Sacerdozio e spiritualità ignaziana.* Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1993 8° VI-182.

175 PETERS Henriette. *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut.* Innsbruck-Wien (Tyrolia-Verlag) 1991 8° 958.

Voir: Der Anteil der Jesuiten, 169-174; In der Art und Weise der Gesellschaft Jesu, 195-203; Der Gesellschaft Jesu ungleich, 205-242; Das Institut im Gutachten von P. Leonhard Lessius S.I., 243-248; Das Institut im Gutachten von P. Francisco Suárez S.I., 258-263; Die englischen Jesuiten in Lüttich, 323-326; Das Institut im Gutachten des P. Edward Burton [= Catcher] S.I., 352-357; P. John Tomson [= Gerard] S.I. und das Institut der Englischen Fräulein, 361-365; Die Gegner: In der Gesellschaft Jesu, 399-414; Der Brief an Pater John Tomson S.I., 428-434; Die Vizeprovinz der englischen Jesuiten in Belgien, 435-439; P. General Vitelleschi S.I. und das Institut der Englischen Fräulein, 637-642.

176 PRKAČIN Roko S.I. *Nastanak i razvitak Konstitucija Družbe Isusove.* Obnovljeni Život 48 (1993) 367-373.

Résumé: Origin and evolution of the Constitutions of the Society of Jesus, 373.

177 RABAU Jean S.I. *Une vocation de Frère jésuite.* Vie consacrée 62 (1990) 247-254.

178 RENDINA Sergio S.I. *The poverty of the Society.* CIS 24 (1993) 3, 55-72.

179 ROCCASALVO Joan L. C.S.J. *The Ignatian influence on the spirituality of the Sisters of St. Joseph.* Brentwood NY (Congregation of St. Joseph) Montrose PA (Montrose Publishing Co.) 1993 8° 112.

Voir aussi: The founder. Jean-Pierre Médaille S.I., 11-14.

180 ROFE Deirdre. *Mary Ward and the Jesuits.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 26-34.

181 ROTSAERT Mark S.I. *Universalité de la mission. Union à Dieu et cohésion du corps apostolique.* CIS 24 (1993) 1, 27-36.

The universal character of our mission. Union with God and cohesion of the apostolic body. Igtíng 5 (1993) 33-48.

182 ROYO Aurora R.J.M. *En la escuela de Ignacio de Loyola (Semblanza espiritual de santa Claudina Thévenet).* Manresa 65 (1993) 349-370.

183 VEALE Joseph S.I. *From Exercises to Constitutions. A spirit in search of body.* Dans: *Constitutions* (n° 160) 3-24.

184 *La vie religieuse ignatienne féminine.* Colloque de Chantilly 13-15 septembre 1991. St-Didier-au-Mt.d'or (Secrétariat Ignatien) 1992 4° 80.

DEMOUSTIER Adrien S.I. *Qu'est ce qu'être ignatien?* 7-13.

LACROIX Marie-Thérèse. *L'histoire de a Congrégation des Soeurs de Saint-André,* 15-25.

VACHER Thérèse. *Les Soeurs de Saint-Joseph du P. Médaille. Leur histoire et leurs Constitutions, de 1650 à nos jours,* 27-40.

HOURTICQ Christiane. *La fonction des textes et la manière de s'y rapporter,* 41-49.

LE BOURGEOIS Marie Amélie. *Le rôle des jésuites dans l'histoire des instituts féminins de vie apostolique. Le cas des Ursulines d'Anne de Xainctonge,* 51-63.

3. **Exercices spirituels.**

185 S. Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales. En guaraní* (traducción por Diego ORTIZ S.I.) *y castellano* (versión modernisada por Manuel IGLESIAS S.I.) Asunción (Centro de espiritualidad) 1992 8° 184. (= Colección Santos Mártires).

186 St. Ignasius Loyola. *Latihan Rohani.* Terjemahan dan Pengantar oleh: J. DARMINTA S.I. Yogyakarta (Penerbit Kanisius) 1993 12° 256. (= Seri Ignasiana 5).

187 *À la recherche d'un esprit ... Complément au «Directoire pour donner les Exercices».* Cahiers de spiritualité ignatienne, Supplements 34 (1993) 1-152.
CUSSON Gilles S.I. *Petite histoire de l'interpretation des Exercices: «écoles» et «tendances»,* 15-34.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 462.

188 ALARCÓN Manuel S.I. *Aplicación de sentidos.* Manresa 65 (1993) 33-46.

189 ALONSO José S.I. *El misterio de la «Cruz» dentro de la teología y del plan de los Ejercicios (Introducción a los misterios de la 3ª semana).* Manresa 65 (1993) 183-203.

190 ALONSO SCHÖKEL Luis S.I. *Reciprocal relation between the exegesis of Psalms and the Spiritual Exercises.* Igtíng 4 (1993) 37-47.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 187.

191 ARZUBIALDE Santiago S.I. *«Dolerse de» y «padecer por» en la mente de S. Ignacio. Reflexiones en torno al análisis textual.* Manresa 65 (1993) 107-138.

192 BARREIRO Álvaro S.I. *Reflexões sobre a contemplação inaciana dos mistérios da vida de Cristo.* Itaici 4 (1993) 98-106.

193 BARRY William A. S.I. *A companion to the Spiritual Exercises of St. Ignatius: Finding God in all things.* Notre Dame (Ave Maria Press) 1991 8° 140.

194 BAUMERT Norbert S.I. *The pneumatology of the Exercises.* Igtíng 4 (1993) 93-105.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 194.

195 BERTRAND Dominique S.I. *L'offrande de la liberté.* Christus 40 (1993) 100-106.

196 BRIEN Ludger S.I. *De l'indifférence ignatienne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 97-101.

197 BUSTO José Ramón S.I. *«Alegraos según compartís los padecimientos de Cristo».* Manresa 65 (1993) 139-152.

198 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *The Exercises: an instrument to accomplish justice.* Ignis 22 (1993) 24-28.
Suite de l'article signalé dans AHSI 62 (1993) n° 201.

199 CAMPA P. F. *Jerónimo Nadal's emblems and St. Ignatius' Spiritual Exercises.* Dans: *Glasgow International Emblem Conference 1990: Abstracts* (Glasgow 1990) 20.

200 CATALÁ Toni S.I. *Discernimiento en tiempos desolados.* Sal terrae 81 (1993) 701-708.

201 CATRET Juan S.I. *¿Dar Ejercicios espirituales con «paradojas bíblicas»? (a la luz de la «espiritualidad oriental»: los «koan» del zen-budismo japonés).* Manresa 65 (1993) 63-77.

202 Clémens Jean S.I. *Uma pedagogia de fé segundo o Evangelho. A meditação do Reino.* Itaici 13 (1993) 57-80.
Cf. AHSI 25 (1956) nº 450.

203 Codina Víctor S.I. *La religion populaire dans les Exercices de saint Ignace.* Christus 40 (1993) 237-244.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 488.

204 Corella Jesús S.I. *The two standards and the three kinds of humility, converging expressions of the «poverty of spirit».* Igtíng 4 (1993) 78-92.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 208.

205 Cusson Gilles S.I. *Les Exercices spirituels, école de contemplation.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 245-252.

206 Cusson Gilles S.I. *The experience of the paschal mystery: an efficacious source of hope in a suffering world.* Igtíng 4 (1993) 28-36.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 211.

207 Cusson Gilles S.I. *The Spiritual Exercises made in everyday life. A method and biblical interpretation.* 2nd edition. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1992 8º xii-162.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 222.

208 Decloux Simon S.I. *Freedom of choice.* Igtíng 4 (1993) 48-66.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 214.

209 Divarkar Parmananda R. S.I. *Le chemin de la connaissance intérieure. Réflexions sur les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola.* Paris-Montréal (Mediaspaul – Paulines) 1993 8º 158.
Cf. AHSI 54 (1985) nº 117.

210 Eickhoff George. *Ignacio de Loyola entre «armas y letras». Los preceptos de lectura del humanismo castellano y los «Ejercicios espirituales» como arte de leer.* Ibero Romania 36 (1992) 1-20.

211 Eickhoff George. *La retórica divina de los Ejercicios espirituales.* Dans: *Loyola en la crisis* (nº 90) 69-77.

212 *Emmaus in Manresa. The Bible and the Exercises.* Anand (Gujarat Sahitya Prahash) Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1992 8º 160.
Swetnam James S.I. *The Bible and the Spiritual Exercises. Some observations,* 1-9.
Gilbert Maurice S.I. *A six-day retreat with the disciples of Emmaus, Luke 24, 13-35,* 10-24.
Stock Klemens S.I. *On the way with Jesus. Spiritual Exercises according to the Gospel of Mark,* 25-72.
Soltero Carlos S.I. *«The Kingdom» and «The two standards» in Matthew and Mark,* 73-93.
Kilgallen John J. S.I. *The Emmaus story (Luke 24, 13-35) and the Spiritual Exercises of St. Ignatius,* 94-102.
Alonso Schökel Luis S.I. *Biblical reflections on the Exercises,* 103-160.

213 Federici Giulio Cesare S.I. *Per condividere l'esperienza spirituale di sant'Ignazio. Regole per sentire con la Chiesa. Significato e valore attuale.* Vita consacrata 29 (1993) 446-456.

214 Flipo Claude S.I. *I misteri di Cristo negli Esercizi.* Appunti di spiritualità 35 (1993) 41-52.
Cf. Bibliographie I nº 3335.

215 García Lomas Juan Manuel S.I. *La oración de «meditación» en los Ejercicios: su sentido y su dinámica interna.* Manresa 65 (1993) 5-17.

216 García Mateo Rogelio S.I. *Semiótica teatral en los «Ejercicios espirituales».* Letras de Deusto 23 (1993) sept.-oct., 99-116.

217 García Murga José Ramón S.I. *«Dolor con Cristo doloroso» como revelación y fuente de gracia.* Manresa 65 (1993) 153-168.

218 Gerhartz Johannes Günter S.I. *«Sentire cum Ecclesia».* Civiltà cattolica (1993) 2, 227-234 313-328.

219 Giuliani Maurice S.I. *As moções do Espírito.* Itaici 13 (1993) 9-18.
Cf. Bibliographie I nº 3733.

220 Guillén Antonio S.I. *La contemplación según san Ignacio.* Manresa 65 (1993) 19-31.

221 Hamel Édouard S.I. *Le péché dans les Exercices spirituels de saint Ignace. Réflexions biblico-théologiques.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 149-166.

222 Heredia Rudolf C. S.I. *The Spiritual Exercises and the need for a new hermeneutic.* Ignis 22 (1993) 15-23 62-73.
Suite de l'article signalé dans AHSI 62 (1993) nº 244.

223 Iglesias Ignacio S.I. *« ... se han de aplicar los tales ejercicios» (EE. 18) (o la Anotación 18ª y la evangelización hoy).* Manresa 65 (1993) 251-268.

224 Janin Franck S.I. *Avec Jésus, pauvre et humilié. Le cheminement à l'Arche [de Jean Vanier] et les Exercices de saint Ignace.* Bruxelles-Namur (Vie consacrée) 1993 8° 168. (= Collection Vie consacrée 5).

225 Kalubi Nsukami S.I. *Indifference in the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Hekima Review 8 (1993) 53-59.

226 Kiechle Stefan S.I. *Die ignatianische Meditation der «Zwei Banner». Zu ihrer Traditionsgeschichte von Augustinus bis Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 66 (1993) 188-201.

227 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *Do not hide the hidden life of Christ.* CIS 24 (1993) 3, 11-25.

228 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *La pasión según san Ignacio.* Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1991 8° [16].
A paixão segundo santo Inácio. Itaici 4 (1993) junho, 79-86.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 259.

229 Laplace Jean S.I. *El camino espiritual a la luz de los Ejercicios ignacianos.* Santander (Sal terrae) 1988 8° 132. (= Coleccion Pastoral 36).
Cf. AHSI 54 (1985) nº 137.

230 Lavra Michele S.I. *Le contemplazioni di Nazareth e del tempio e la scelta dello stato o genere di vita.* Appunti di spiritualità 35 (1993) 21-38.

231 Lefrank Alex S.I. *Exerzitiengeschehen und Leben aus den Sakramenten.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 43 (1993) 5-11.

232 Lewis Jacques S.I. *Les Exercices spirituels, école de prière.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 235-244.

233 Lewis Jacques S.I. *Shen Cao gian shi.* Taichung (Kuangchi Press) 1993 8° 286.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 104.

234 Maldaner Maria Fatima. *Contemplação para alcançar o amor (EE 230-237).* Itaici 4 (1993) dezembro, 57-64.

235 Matthew K. M. S.I. *The earth summit and the two standards of St. Ignatius.* Ignis 22 (1993) 39-43.

236 Meures Franz S.I. *Exerzitien und Psychotherapie. Versuch einer Abgrenzung.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 43 (1993) 46-52.

237 Miranda Mário de França S.I. *Sentir com a Igreja hoje. A propósito das «Regras para sentir com a Igreja» de santo Inácio de Loyola.* Itaici 13 (1993) 81-101.
Cf. AHSI 57 (1988) n° 105.

238 Obirek Stanisław S.I. *«Ćwiczenia duchowne» św. Ignacego Loyoli i tak zwana nowo-mowa.* Horyzonty Wiary 9 (1991) 59-68.
Traduction: Les «Exercices spirituels» de S. Ignace et la dénommée «nouvelle langue» [Orwell].

239 Oudot Bethy. *Jalons pour prier à l'école d'Ignace de Loyola.* Paris (Vie chrétienne) 1993 8° 98. (= Supplement à Vie chrétienne n° 380).

240 Palácio Carlos S.I. *Para uma teologia do existir cristão (Leitura da segunda semana dos Exercícios espirituais).* Itaici 13 (1993) 19-55.
Cf. AHSI 55 (1986) n° 100.

241 *Person and society in the Ignatian Exercises.* Way Supplement 76 (1993) 1-116.
Dufner Andrew S.I. *The Ignatian Spiritual Exercises and the new worldview,* 3-12.
Meadow Mary J. *Personal growth and the Ignatian Spiritual Exercises,* 13-24.
McGrath Thomas S.I. *The place of desires in the Ignatian Exercises,* 25-31.
Varley Virginia. *Culture and current practice,* 32-43.
Haight Roger S.I. *Grace and the Exercises,* 44-52.
Clarke Thomas E. S.I. *Person and society in the Exercises,* 53-60.
Dugan Irene. *A human Christ,* 61-71.
Gray Howard S.I. *Changing structures,* 72-84.
Callahan Annice. *The human person: contemporary theology and the Exercises,* 85-97.
Barnes Michael S.I. *Persons – objects or observers? A dialogue with Buddhism,* 98-108.
Chadwick Graham. *What sort of people do the Exercises foster?* 109-116.

242 RAMBLA Josep M. S.I. *Orar desde la debilidad: el primer modo de orar en los Ejercicios espirituales.* Manresa 65 (1993) 47-59.

243 RENDINA Sergio S.I. *La contemplazione dei misteri della «vita» di Cristo nella seconda settimana degli Esercizi.* Appunti di spiritualità 35 (1993) 7-20.

244 ROBERT Sylvie. *Une autre connaissance de Dieu. Règles de discernement chez Ignace de Loyola [EE 313-336] et connaissance de Dieu.* Dissertation à l'Univ. Lumière de Lyon II et à l'Institut Catholique de Lyon 1993.

245 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Geistliche Übungen als Schritte auf dem Weg des biblischen Glaubens.* Geist und Leben 66 (1993) 164-187.
Cf. AHSI 54 (1985) n° 155.

246 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Reading the Bible as a Spiritual Exercise. The written word of God in the life in the Spirit.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1993 8° 70.

247 ROY Albert S.I. *Réflexions sur le Règne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 17 (1993) 102-106.

248 SCHIAVONE Pietro S.I. *Spirito Santo ed Esercizi spirituali.* Dans: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1993) 599-610.

249 SCHWEITZER Kyrilla. *Exerzitiengeschehen und Leben aus der Eucharistie.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 43 (1993) 12-38.

250 SNIJDERS Jos S.I. *Een groeiproces in de Geestelijke Oefeningen.* Cardoner 11 (1992) 2, 7-12.

251 SOBRINO Jon S.I. *The following of Jesus poor and humble. How to come down from the cross to the crucified peoples.* Igtíng 4 (1993) 1-27.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 286.

252 STECZEK Bogusław S.I. *Ignatian indifference as spiritual experience.* Igtíng 4 (1993) 67-77.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 288.

253 VANHOYE Albert S.I. *The Spiritual Exercises and the civilization of love.* Igtíng 4 (1993) 106-120.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 291.

4. **Spiritualité.**

254 ANDRADE Jesús S.I. *Tres hombres solidarios. Resumen de la vida de: San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Roque González de Santa Cruz.* Asunción (Ediciones EDIPAR) 1990 12° 40.

255 BEGHEYN Paul S.I. *The controversies on prayer after the death of Ignatius and their effect on the concept of Jesuit mission.* CIS 24 (1993) 1, 78-93.

256 BYRNE Lavinia I.B.V.M. *Our Lady: what women bring to Ignatian spirituality.* Milltown Studies (1992) Autumn, 15-25.

257 DENIS Philippe. *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes (1500-1565).* Paris (Cerf) 1987 8° 222. (= Jésus depuis Jésus).
Voir: Compagnons de Jésus [Jésuites], 129-143.

258 JIMÉNEZ Julio S.I. *Instrumentos en manos de Dios.* Boletín de espiritualidad 141 (1993) 1-14; 142 (1993) 1-12.
Réédition sans notes des pages 331-350 de son étude signalée dans AHSI 59 (1990) n° 798.

259 MICHEL Chester P. – NORRISEY Marie C. *Prayer and temperament. Different prayer forms for different personality types.* Charlottesville, Virginia (The Open Door) 1984 8° 190.
Voir: Ignatian prayer and spirituality. The SJ temperament, 46-57.

260 MOLLÁ Daría S.I. *Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluídos.* Manresa 65 (1993) 169-182.

261 *La nostra preghiera in comune.* Roma (Curia Provinciale d'Italia) 1990 8° 208. *Nasza modlitwa wspólnotowa.* Kraków (Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici) 1993 12° 278.

262 O'MALLEY John W. S.I. *Early Jesuit spirituality: Spain and Italy.* Dans: *Christian spirituality. Post-Reformation and modern* (London, SCM Press 1989) 3-27. – Réédition dans son: *Religious culture in the sixteenth century* (Aldershot, Variorum 1993) n° IX.

263 THIÓ Santiago S.I. *La experiencia espiritual, fundamento de la misión.* Vida religiosa 70 (1991) 267-277.

264 TWIGG-PORTER George S.I. *Let's kill the Jesuits and their patron saints.* San Francisco 1993 8° 28.

265 TYLENDA Joseph N. S.I. *Para kudus dan martir Serikat Yesus.* I-IV. Yogyakarta (Penerbit Kanisius) 1993 8° 146 148 232 238. (= Seri Yesuitika 2-5).
Cf. AHSI 54 (1985) n° 183.

266 VEALE Joseph S.I. *The unique elements in Ignatian spirituality.* Milltown Studies (1992) Autumn, 97-101.

267 WEISS Joseph S.I. *Jesuits and the liturgy of the hours. The tradition, its roots, classical exponents, and criticism in the perspective of today.* Dissertation at the University of Notre Dame, Indiana 1992.

268 WITWER Anton S.I. *Die Gnade der Berufung zur Gesellschaft Jesu in den Schriften von Hieronymus Nadal.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana Roma 1990 4° 363.

269 WITWER Anton S.I. *The missionary focus of the vows in the Ignatian charism.* CIS 24 (1993) 1, 39-53.

5. **Activités pastorales.**

270 BERISTAIN Antonio S.I. *Jesuitas al servicio de los condenados por la «justicia» (1940-1990).* Eguzkilore. Cuaderno del Instituto vasco de criminología 6 (1993) 179-205.

271 BOTTA Francesco S.I. *La Comunità di vita cristiana.* Dans: *Movimenti ecclesiali contemporanei.* 4ª edizione riveduta (Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1991) 113-128.

272 CHÂTELLIER Louis. *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe-XIXe siècle.* Paris (Aubier) 1993 8° 352.

Voir: Matthieu de Basci et Ignace de Loyola, deux conceptions de la mission à l'aube du XVIe siècle, 22-25; Comment faire la mission selon Ignace de Loyola, 25-27. L'auteur met partout en grand relief les missions populaires des jésuites.

273 IMBRUGLIA G. *Ideali di civilizzazione. La Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600).* Dans: *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento* (Bologna, Il Mulino 1992) 287-308.

274 INSOLERA Vincenzo S.I. *I principi generali delle Comunità di vita cristiana (CVX).* Roma (CVX dell'Annunciazione) 1993 8° 58.

275 RAPER Mark S.I. *Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten.* Stimmen der Zeit 211 (1993) 45-52.

276 SILVA António da S.I. *Tentativas de integração inculturada [nas missões da Companhia de Jesus].* Brotéria 136 (1993) 32-41.

277 TERRENOIRE André. *Expérience missionnaire des jésuites.* Dans: *Jésuites en Corse.* (n° 420) 43-54.

6. **Activités culturelles.**

Pédagogie.

278 LUKÁCS S.I. – COLPO M. S.I. *Ratio studiorum (Ordinamento degli studi).* Enciclopedia pedagogica 5 (1992) 9808-9816.

279 GIL Daniel S.I. *El discernimiento en la formación en la Compañía de Jesús.* Stromata 48 (1992) 5-14.

280 GONZALBO AIZPURU Pilar. *La educación popular de los jesuitas.* México (Universidad Iberoamericana) 1989 8° XX-248.

281 GUERELLO Francesco S.I. *La pedagogia della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1993) 2, 254-259.

A propos des mélanges signalés dans AHSI 62 (1993) n° 337.

282 *The Jesuit tradition in education and missions. A 450-year perspective.* Scranton, Pa. (University Press) 1993 8° 290.

CESAREO Francesco C. *Quest for identity: The ideals of Jesuit education in the sixteenth century* 17-33.

FAASE Thomas P. *Predicaments for the Jesuit educational mission from the past three General Congregations,* 131-142.

CROWLEY Paul G. S.I. *Theology in the Jesuit University: Reassessing the Ignatian vision,* 155-168.

Les 13 autres articles, ayant plutôt un caractère local ou personnel, sont signalés à leur places.

283 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Właściwości pedagogiki propagowanej przez Towarzystwo Jezusowe.* Horyzonty Wiary 14 (1992) 5-16.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 330.

284 LABRADOR Carmen. *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. Una nueva edición de la «Ratio studiorum».* Miscelánea Comillas 51 (1993) 167-182.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 328.

285 LERA José María S.I. *La Ratio studiorum de la Compañía de Jesús y los estudios de teología.* Dans: *Misiones en la Orinoquia* (nº 736) 801-812.

286 L'ESTRANGE Peter S.I. *Jesuit and education.* Dans: *Returning to Jesuit history* (nº 27) 35-41.

287 *Let justice roll down like waters. Jesuit education and faith that does justice.* Edited by William J. O' BRIEN. Washington, D.C. (Georgetown University Press) 1993 8º 128.

288 PAVUR Claude N. S.I. *Jesuit spirituality and Catholic higher education.* Review for Religious 52 (1993) 875-885.

289 QUILES Ismael S.I. *El apostolado intelectual en la Compañía.* Stromata 49 (1993) 5-18.

290 RODRIGUES Maria Teresa Roriz Sequeira. *Acerca das atitudes e valores do ensino da Companhia de Jesus.* Revista portuguesa de filosofia 49 (1993) 243-263.

Sciences ecclésiastiques.

291 BATLLORI Miquel S.I. *Els jesuïtes i la combinatòria lul·liana.* Dans son: *Ramon Llull i el lul·lisme* (València, E. Climent 1993) 445-450.
Cf. AHSI 53 (1984) nº 196.

292 BOUZA ÁLVAREZ José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco.* Madrid (C.S.I.C.) 1990 8º 484. (= Biblioteca de dialectología y tradiciones populares 25).
Voir: Primeras críticas a la exportación de reliquias catacumbales: el P. Mariana, 59-79; Los santos catacumbales y la crítica hagiográfica en el siglo XVII: Bolandistas, 81-87.

293 COSTADOAT CARRASCO Jorge S.I. *El Dios de la vida. El «discurso sobre Dios» en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. PUG) 1993 8º 342.

294 FINZI Claudio. *Gli indios e l'impero universale. Scoperta dell'America e dottrina dello stato.* Rimini (Il Cerchio) 1993 8º 200.
Voir: Luis de Molina, 111-142; Francisco Suárez, 143-180.

295 LOHR Charles H. S.I.. *Latin Aristotle commentaries.* II. *Renaissance authors.* Firenze (L. S. Olschki) 1988 8° XXVI-516. (= Corpus philosophorum medii aevi. Subsidia 6).

Le groupe le plus nombreux (269) des commentateurs d'Aristote et celui des jésuites. Parmi eux, plus développés: Pererius Benedictus (313-320), Suárez Franciscus (441-445) et Toletus Franciscus (458-461). Ils sont mèlés avec les autres commentateurs en ordre alphabétique. – Un supplément (qui contient encore 16 jésuites) du même auteur:

Latin Aristotle commentaries: Supplementary Renaissance authors. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993) 161-168.

296 MARGERIE Bertrand de S.I. *Saint Thomas d'Aquin, docteur propre de la Compagnie de Jésus.* Dans son: *Mélanges anthropologiques* (Paris, Mammé 1993) 289-319).

Cf. AHSI 62 (1993) n° 349.

297 MONDIN Battista. *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica.* Bologna (Studio Dominicano) 1993 8° 464.

Dans le chap.: La cristologia contemporanea (229-258), voir: Karl Rahner, 246-251; Hans U. von Balthasar, 251-256.

298 MOORE Eduardo S.I. *Manuscritos teológicos postridentinos. (Archivo Romano de la Compañía de Jesús).* Archivo teológico granadino 56 (1993) 131-187.

299 PIAR Carlos Raimundo. *Jesus and liberation. A critical analysis of the christology of Latin American liberation theology with special emphasis on Leonardo Boff, Jon Sobrino and Juan L. Segundo.* Dissertation at the University of Southern California, Los Angeles 1991.

300 VALLIN Pierre S.I. *L'âme comme «forme» du corps. Une controverse entre philosophes jésuites au XIXe siècle.* Dans: *La guérison du corps* (Paris, Médiasèvres 1992) 17-55.

301 VERHAEGHE Jean S.I. *De bijdrage van de jezuïeten tot de filosofische cultuur.* Bijdragen 54 (1993) 30-56.

Sciences profanes.

302 D'ADDIO Mario. *Il caso Galilei. Processo, scienza, verità.* Roma (Studium) 1993 8° 238. (= Nuova Universale Studium 70).

Voir: La questione copernicana e la Scrittura; ... Pazmány ...; 60-62; Il cardinale Bellarmino: scienza e ipotesi, 70-84; La polemica sulle comete: Galileo, il Collegio Romano, Orazio Grassi, 107-117.

303 HAMILTON Andrew S.I. *The Jesuits and Renaissance Humanism.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 7-14.

304 JARCHO Saul. *Quinine's predecessor. Francesco Torti and the early history of Cinchona.* Baltimore and London (Johns Hopkins University Press) 1993 8° XX-354.

Quant à contribution des jésuites voir l'Index, 348.

305 MCDONOUGH Peter. *Social order, social reform and the Society of Jesus.* Dans: *Jesuit tradition in education* (n° 282) 95-130.

306 MANCIA Anita. *Gesuiti e scienza. Note su un recente volume.* AHSI 62 (1993) 215-248.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 344.

307 SÁNCHEZ-TÉLLEZ María del Carmen. *La medicina en las cartas edificantes y curiosas de la Compañía de Jesús (c. 1680-1710).* Dans: *Anales de las II Jornadas de historia de la medicina hispanoamericana* (Cádiz, Universidad de Cádiz 1990) 33-38.

308 UDÍAS Agustín S.I. *Los jesuitas y la meteorología.* Revista española de física 7 (1993) 4, 55-60.

309 ZIGGELAAR August S.I. *Did the Jesuits denounce Galileo?* Centaurus 33 (1990) 373-377.

Littérature.

310 BARTLET M. Elizabeth C. and BAUMAN Thomas. *Jesuit drama.* New Grove Dictionary of Opera 2 (1992) 896-897.

311 DEVLIN Eugene. *Scholarly disinterest or disinterested scholarship? Toward an evaluation of the European Jesuit school theatre of the late German Renaissance and Baroque.* New Orleans Review 17 (1990) 3, 84-92.

312 DIMLER G. Richard S.I. *The bee-motif in Jesuit emblem books.* Dans: *Glasgow International Emblem Conference 1990: Abstracts* (Glasgow 1990) 36-37.

313 FLOOD Jeanne A. *«Black Robe»: Brian Moore's appropriation of history.* Éire-Ireland 25 (1990) 4, 40-55.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 393.

314 HOULE Martha M. *What the Libertine and the Jesuit have in common, and the posing of a literary problem.* Continuum 4 (1992) 43-58.

315 HURLEY Neil P. S.I. *Soul in suspense: The Catholic-Jesuit influence on Hitchcock.* New Orleans Review 17 (1990) 4, 44-52.

316 IMMOOS Thomas. *Japanische Helden des Barocktheaters. Ein Forschungsbericht.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 49 (1993) 323-325.

317 MARIGOLD W. Gordon. *Überlegungen zu einigen Jesuitenhuldigungen.* Dans: *Grenzgänge: Literatur und Kultur im Kontext* (Amsterdam, Rodopi 1990) 33-50.

318 MOORE Brian. *Manto nero (Blackrobe).* Torino (Piemme) 1992 8º 250. (= Narrativa Piemme).
Cf. AHSI 60 (1991) nº 393.

319 POGGI Vincenzo S.I. *Arabismo gesuita nei secoli XIX-XX.* Rivista degli studi orientali 65 (1991) 213-245.

320 SCHORK R. J. *Ayala's Joycean «portrait»: A.M.D.G.* Cahiers internationaux de symbolisme 26 (1989) 50-70.

321 SPILLEBEEN Willy. *De anonieme jezuïet. Roman.* Antwerpen-Amsterdam (Manteau) 1992 8° 264.

322 SPORTÈS Morgan. *Pour la plus grande gloire de Dieu. Roman.* Paris (Seuil) 1993 8° 640.

L'expédition des troupes de Louis XIV au Siam en 1687, à laquelle participaient aussi des jésuites (G. Tachard).

323 SZABÓ Ferenc S.I. *A «verbum»-tól az «imago»-ig (J. M. Valentin a német nyelvű jezsuita iskoladrámákról).* Dans: *Az iskolai színjáték és a népi dramatikus hagyományok* (Debrecen, Ethnica 1993) 119-124.

Traduction: Du «verbum» à l'«imago». (J. M. Valentin sur les drames scolaires jésuites de langue allemande).

324 SZILÁGYI A. *Variations on the baroque approach to the historical past. A thesis illustration and a Jesuit stage design from the 18th century.* Acta historiae artium Academiae scientiarum hungaricae 34 (1989) 167-176.

325 TURA Elisabeth. *Brian Moore: «Black Robe» e le scelte della fede.* Lettore di provincia 22 (1990) sett., 63-73.

Cf. AHSI 60 (1991) n° 393.

Arts.

326 BURKE Marcus B. *Jesuit art and iconography, 1550-1800.* Introductory essay and exhibition catalogue by ... Jersey City, New Jersey (Saint Peter's College Art Gallery) 1993 8° XIV-80.

327 RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS Alfonso S.I. *La Reforma católica y el arte sacro de los jesuitas.* Dans: *Loyola en la crisis* (n° 90) 287-292.

328 SÁNCHEZ VALLEJO Félix S.I. *Página filatélica.* Jesuitas (1992) 81-83; (1993) 126-127.

329 WITTKOWER Rudolf – JAFFE Irma B. *Architettura e arte dei gesuiti.* Milano (Electa) 1992 164 et 64 pl.

WITTKOWER Rudolf. *Problemi del tema,* 10-19.

HASKELL Francis. *Il ruolo dei mecenati: mutamenti nel barocco,* 44-51.

TAYLOR René. *Ermetismo e architettura mistica nella Compagnia di Gesù,* 52-73.

BJURSTRÖM Per. *Il teatro barocco e i gesuiti,* 74-82.

Trois autres contributions sont signalées à leur place.
Cf. AHSI 42 (1973) n° 100.

7. Écrits polémiques.

330 DANDREY Patrick. *«Les Provinciales» et la tradition de l'éloge paradoxal.* Dans: *Correspondance. Mélanges offerts à Roger Duchêne.* (Aix-en-Provence, Université de Provence 1992) 467-479.

331 MOREL Jacques. *Pascal évangéliste. La parabole de la seconde «Provinciale».* Dans: *Correspondance. Mélanges offerts à Roger Duchêne* (Aix-en-Provence, Université de Provence 1992) 481-485.

332 MORIKAWA Hajime. *«Annuae litterae provinciae Franciae ad annum Christi 1656», concernant «Les Lettres Provinciales» de Pascal.* Études de langue et littérature françaises 60 (1992) 17-31.

333 PASCAL Blaise. *Briefe in die Provinz. Die Schriften der Pfarrer von Paris.* Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Karl August OTT. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990 8° CIV-524.

334 PLAINEMAISON Jacques. *Pourquoi «Les Provinciales» ou une guerre perdue d'avance.* Revue historique 287 (1992) 61-88.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Albanie.

335 CAPIZZI Carmelo S.I. *I gesuiti italiani in Albania nei secoli XIX° e XX°. Abbozzo storico di un'impresa religiosa e culturale.* Dans: *Atti del Congresso sulle relazioni tra Italia e Albania* (Bari, Editrice Tipografica 1992) 105-137.

Allemagne.

336 BUNDSCHUH Benno von. *Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlicher Religionspolitik.* Münster, Westf. (Aschendorff) 1988 8° XXVIII-604.

Voir: Die Jesuitendelegierten Canisius und Goudanus. Ihre Instruktionen, 260-266; Die Erwiderung des Petrus Canisius, 443-451; Rede des Canisius, 453-458.

337 CHMIELEWSKI Philip J. S.I. *Bettering our condition. Work, workers and ethics in British and German economic thought.* New York (P. Lang) 1992 8° XVIII-300. (= American University Studies, Philosophy 137).

Voir: Heinrich Pesch, 144-159; Oswald von Nell-Breuning: Work as organic activity, 177-218.

338 ENDEAN Philip S.I. *Jesuit presence and the struggle for justice in Nazi Germany.* Month 254 (1993) 240-246.

339 HUBER Alfons. *Historia Collegii Straubingani. Aufzeichnungen des Straubinger Jesuitenkollegs.* 4. *(1738-1753).* Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert. Straubinger Hefte 43 (1993) 1-98.

340 IMMOOS Thomas. *Japaner in Münchener Barocktheater.* Dans: *Proceedings of the 12th Congress of the international Comparative Literature Association* (München, Iudicium 1990) 132-142.

341 *300 Jahre Jesuitenkirche St. Martin in Bamberg.* Bamberg (Bayerische Verlagsanstalt) 1993 8° 216. (= Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 5).

ZIMMERMANN Gerd. *Fürstbischof Johann Gottfried von Aschhausen, der Begründer des Jesuitenkollegs in Bamberg,* 13-29.

RENCZES Stephan. *Die Seelsorge der Jesuiten in Stadt und Bistum Bamberg,* 30-52.

GRÜNEWALD Hans S.I. *Jesuiten in und aus Bamberg,* 53-60.

BITTNER Franz. *Das Jesuitendrama in Bamberg, ein Überblick,* 61-69

KORTH Thomas. *Der Bau der ehemaligen Jesuitenkirche zum heiligsten Namen Jesu in Bamberg, der heutigen katholischen Pfarrkirche St. Martin,* 76-119.

CASTON Philip S. C. *Das Dachwerk zu St. Martin,* 120-132.

MILUTZKI Walter. *«Dich in aller Angst zu trösten, und zu schirmen wie ein Schild». Das Gnadebild «Maria Trösterin der Betrübten»,* 133-140.

342 *375 Jahre Quirinus-Gymnasium. Festschrift.* Neuß (Selbstverlag) 1991 8° XII-228.

KENTRUP Christoph S.I. *Ignatius von Loyola, die Jesuiten und ihr Erziehungswerk,* 7-14.

343 KNAPSTEIN Carl. *Die Residenz in Meppen und ihre Beziehung zu Münster.* Meppen (Druckhaus Plagge) 1991 8° 42.

344 NEUNZERT Hartfrid. *Vom Jesuitengymnasium zum Museum, 1693-1993. Kunstgeschichtliches aus Landsberg am Lech.* Landsberg (Neues Stadtmuseum) 1993 8° 32.

345 OCKENFELS Wolfgang. *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert.* Herausgegeben und erläutert von ... Paderborn (Schöningh) 1992 8° 188. (= Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 11).

Voir des textes de Victor Cathrein, 86-88 117-123; de Heinrich Pesch, 101-104; de Gustav Gundlach, 138-143; de Oswald von Nell-Breuning, 155-158.

346 OPFERMANN B. *Die Geschichte des Heiligenstädter Jesuitenkollegs.* I. *1574-1685.* Duderstadt (Mecke) 1992 8° 334.

347 PFÄNDTNER B. *Die heutige Pfarrkirche St. Martin in Bamberg, eine ehemalige Jesuitenkirche.* Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 128 (1992) 147-221.

348 RINGLER Elisabeth. *Das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Landsberg am Lech, 1574-1773.* Zulassungsarbeit an der Kath.-Theol. Fakultät, Universität München 1993 4° 107-[8].

349 RUMMEL P. *Die Anfänge des Dillinger Jesuitenkollegs St. Hieronymus in den Jahren 1563 bis 1565.* Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 25 (1991) 60-74.

350 SCHMUCKER Alfred. *Die Marianische Männerkongregation (MMC) Straubing im Wandel der Zeit seit 1646.* Dans: *St. Jakob zu Straubing. Erhebung zur Basilika ... Festschrift* (Straubing, 1989) 239-276.

351 WALLNER Leo S.I. *Mozart und die Jesuiten.* Stella-Heft 14 (1993) 420-422.

352 WEIGAND Rudolf. *Mit der Kirche auf dem Weg: 400 Jahre Priesterseminar, Würzburg, 1589-1989.* Würzburg (Echter) 1989 8° 492.

353 WILCZEK Gerhard. *Die Jesuiten in Ingolstadt von ihrer Ankunft im Jahre 1549 bis zum Jahre 1671.* Ingolstadt 1993 4° 304.

Autriche.

354 FLOTZINGER Rudolf. *Musik im Grazer Jesuitentheater.* Historisches Jahrbuch der Stadt Graz 15 (1984) 21-22.

355 LUKÁCS Ladislaus S.I. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S.I.* VI. *(1700-1717).* VII. *(1718-1733).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1993 8° 904 892.

356 NEUFELD Karl H. S.I. *Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker Verkündigungstheologie.* Zeitschrift für katholische Theologie 115 (1993) 13-26.

Belgique.

357 BUTAYE Daniël S.I. *Kostbare genealogische gegevens in het noviciaatsregister van de jezuïeten uit het begin van de 17e eeuw.* Vlaamse Stam 29 (1993) 281-303.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 411.

358 BUTAYE Daniël S.I. *De Witte Kaproenen te Aalst, 1908-1935 (Aalst, Sint-Jozefscollege S.I.).* Land van Aalst 43 (1991) 331-352.

359 BUTZER P. L. and SCHAFFRATH A. *Mathematics in Belgium from the time of Charlemagne to the seventeenth century.* Bulletin de la Société Royale des sciences de Liège 55 (1986) 1, 99-134.
Voir: The exemplary Jesuit period, 117-122.

360 CLAES Frans S.I. *Jezuïeten uit Lummen.* Heem-Info Lummen 7 (1991) 33-35.

361 CLAES Frans S.I. *Oostbrabantse Jezuïeten.* Oost-Brabant 28 (1991) 89-156.

362 CLAEYS Liliane. *Onze-Lieve-Vrouwcollege van Antwerpen, 1840-1914.* Licentiate-verhandeling, Universiteit Leuven 1991 4° 153.

363 JOASSART Bernard S.I. *L'accueil réservé aux «Acta Sanctorum» à Rome en 1643. En marge d'un anniversaire.* Analecta bollandiana 111 (1993) 5-18.

364 MAY P. *Les possessions des jésuites de Tournai en 1681 à Englos, Tournai et autres lieux.* Revue historique et culturelle du Nord de la France 186 (1992) 31-34.

365 PHILIPPART G. *Les Bollandistes et le dossier de S. François.* Dans: *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi* (Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1993) 47-71.

366 ROEFFERS Hugo S.I. *Streven: 60 jaar venster op cultuur en maatschappij.* Streven 60 (1993) 967-970.

LANKHORST Otto S. *Hoe oud of jong is Streven?* 971-985.

Suivent encore 6 autres courtes contributions.

367 SAUER Sabine. *Gottes streitbare Diener für Amerika. Missionsreisen im Spiegel der ersten Briefe niederländischer Jesuiten (1616-1618).* Pfaffenweiler (S. Centaurus-Verlagsgenossenschaft) 1992 8° 114. (= Weltbild und Kulturbegegnung 4).

368 TOLLEBEEK Jo en VERSCHAFFEL Tom. *De Belgische jezuïeten en de beoefening van de «nationale» kerkgeschiedenis, 1796-1950.* Trajecta 2 (1993) 37-55.

369 VAN DE WIEL C. *Analyse van een merkwaardige «collectio jesuitica» (1537-1910).* Sacris erudiri 33 (1992-1993) 425-496.

Cette collection se trouve aux archives de l'archidiocèse de Malines.

Bohême.

370 FECHTNEROVÁ Anna. *Rectores collegiorum Societatis Iesu in Bohemia, Moravia ac Silesia usque ad annum MDCCLXXIII iacentum.* Pars I. *Bohemia.* Pars II. *Moravia, Silesia.* Praha 1993 8° 622-[38]. (= Bibliothecae Nationalis Pragensis Miscellaneorum monographicorum volumen IV).

371 KOLÁČEK Josef S.I. *Olomoučtí indipetae.* Řím (Česká provincie T.J.) 1993 8° 44.

Lettres traduites et notices biographiques de trois «indipetae de Olomouc»: Sigismund Hartman (1632-1681), Bohuchwald Karel Lednický (1623-1675) et Valentin Stansel (1621-1705), le seul arrivé à la mission du Brésil. Son activité est décrite dans les lettres de Jan Gintzel (1660-1743) missionnaire au Brésil.

372 LEROU Paule. *Le culte de saint Jean Népomucène.* Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée 103 (1991) 273-295.

Voir: Le rôle des jésuites, 286-287.

373 MIKULÁŠEK František S.I. *Za zdí a bez zdí. (Vzpomínky známého jezuity dlouho vězněného komunisty pro víru).* Praha (Řád L. P.) 1992 8° 152.

Traduction: Derrière et hors des murs. (Souvenirs sur des jésuites célèbres, prisonniers pendant longtemps des communistes pour la foi).

374 PAVLÍK Jan S.I. *Budou vás vydávat soudům.* I. *Dějiny české provincie T. J. v době komunistického útlaku v letech 1950-1990.* II. *Nekrology zemřelých členů české provincie SJ. v době rozptýlení v letech 1950-1990.* Olomouc 1993 4° 146 92.

Traduction: Vous serez conduits devant des tribunaux. I. Histoire de la province tchèque S.I. à l'époque de l'oppression communiste des années 1950-1990. II. Nécrologes des membres défunts de la province tchèque S.I. à l'époque de la dispersion des années 1950-1990.

375 SEHNAL Jiří. *Die Musik in der Jesuiten-Akademie in Olmütz (Mähren) im frühen 18. Jahrhundert.* Musik des Ostens 14 (1933) 65-83.

Croatie.

376 *Isusovačka Baština u Hrvata. U povodu 450-te obljetnice osnutka Družbe Isusove i 500-te obljetnice rodjenja Ignacija Loyole. – L'eredità gesuitica fra i Croati.* Presentazione del Catalogo-Monografia il 15 febbraio 1993 nella chiesa di Santa Caterina. Zagreb (Muzejsko-galerijski centar) 1992 4° 360.

KORADE Mijo. *Religious, educational and literary activities of Croatian Jesuits,* 16-20. – *Vjerski, odgojni i književni rad Družbe Isusove,* 21-40.

CVITANOVIĆ Djurdjica. *Isusovačka arhitektura baroknog razdoblja u hrvatskim zemljana,* 41-59.

LENTIĆ-KUGLI Ivy. *Sakralno slikarstvo hrvatskih isusovaca,* 61-74.

MARTINOVIĆ Ivica. *Filosofska i prirodoznanstvena istraživanja isusovaca od Markantuna de Dominisa do Josipa Franje Domina,* 77-85. – *Ljetopis filozofskih i prirodoznanstvenih istraživanja hrvatskih isusovaca,* 87-97.

BARIČEVIĆ Doris. *Barokno kiparstvo u isusovačkim crkvama u Hrvatskoj,* 99-112.

LENTIĆ Ivo. *Sakralno zlatarstvo hrvatskih isusovaca,* 115-130.

IVOŠ Jelena. *Crkveno ruho u isusovaca,* 133-137.

TARBUK Nela. *Crkveno pokućstvo u isusovačkim zdanjima,* 139-143.

KLEMM Miroslav. *Štukature izvedene tijekom 18. stoljeća u sjevernoj Hrvatskoj na primjeru isusovačkih gradjevina u Zagrebu i Varaždinu,* 145-148.

MARUŠEVSKI Olga. *Bazilika Srca Isusova u Zagrebu,* 151-157.

PREMERL Tomislav. *Arhitektura isusovaca u Hrvatskoj u dvadesetom stoljeću,* 159-166.

BELAJ Vitomir – ZORIĆ Damir. *Izvaneuropska zbirka zagrebačkih isusovaca,* 169-173.

Reprodukcije u boji, 175-236. – *Katalog,* 237-357.

Traduction: Architecture jésuite de la période baroque en terre croate. – Peinture sacrée des jésuites croates. – Recherches philosophiques et de sciences naturelles des jésuites de Marcantonio de Dominis jusqu à Franjo Domin. – Chronologie des recherches philosophiques et de sciences naturelles des jésuites croates. – Sculpture baroque dans les églises des jésuites en Croatie. – Argenterie sacrée des jésuites croates. – Vestiaire d'église des jésuites. – Mobilier sacré dans les édifices des jésuites. – Stucs du 18e siècle dans la Croatie du nord à l'exemple des édifices jésuites à Zagreb et à Varaždin. – La basilique du Sacré-Coeur à Zagreb. – Architecture jésuite en Croatie au XXe siècle. – Collection extra-européenne des jésuites de Zagreb. – Reproductions en couleur.

377 KORADE Mijo – ALEKSIĆ Mira – MATOŠ Jerko. *Jesuits and Croatian culture.* Zagreb (Most-The Bridge) 1992 8° 304. (= Croatian Literature Series 18).

Isusovci i hrvatska kultura. Zagreb (Hrvatski povijesni institut u Beču) 1993 8° 302.

Espagne.

378 ÁLVAREZ RODRÍGUEZ J. Rosaura. *La Casa de doctrina del Albaicín. Labor apostólico de la Compañía de Jesús con los moriscos.* Cuadernos de la Alhambra 19-20 (1983-1984) 233-246.

379 ANDRÉS-CALLEGO José. *Sobre el origen de los propagandistas I.C.A.I. y «El Debate».* Apéndice documental por Paz GARCÍA ROJO y Concepción MARTÍNEZ MURILLO. Hispania sacra 45 (1993) 249-306.

380 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *Antoni Agustí, arquebisbe de Tarragona (1577-1586) i la casa-noviciat de la Companyia de Jesús de la mateixa ciutat.* Dans: *Jornades d'història: «Antoni Agustín ... »* II (Barcelona, PPU 1990) 107-126.

381 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *Escriptors jesuïtes catalans a les Filipines. Esbós d'una bibliografia (1581-1902).* Analecta sacra tarraconensia 66 (1993) 11-30.

382 BUEZO Catalina. *«Festejos y máscaras en honor de san Ignacio de Loyola en el Siglo xvii».* Boletín de la Real Academia de la historia 190 (1993) 313-324.

383 EGUILLOR José Ramón S.I. *Los maestros Ibero de Azpeitia en la construcción del santuario de Loyola.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 43 (1987) 281-297.

384 ESCALERA PÉREZ Reyes. *El colegio de San Sebastián de Málaga, escenario de las fiestas jesuíticas en el siglo xviii.* Boletín de arte 13-14 (1992-1993) 133-141.

385 FERRER-BENIMELI José A. S.I. *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. I: 1766-1770.* Dans: *Misiones en la Orinoquia* (n° 736) 631-761.

386 GARCÍA TROBAT Pilar. *Los grados de la Universidad de Gandía (1630-1772).* Dans: *Universidades españolas y americanas* (Valencia, Generalitat Valenciana 1987) 175-186.

387 GARMENDÍA ARRUEBARRENA José. *La imagen de plata de san Ignacio de Loyola en Cádiz.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 46 (1990) 538-542.

388 GIMÉNEZ LÓPEZ Enrique. *El ejercito y la marina en la expulsión de los jesuitas de España.* Hispania sacra 45 (1993) 577-630.

389 ITURRIAGA ELORZA Juan S.I. *El «eterno femenino» en la biblioteca del Santuario de Loyola.* Letras de Deusti 23 (1993) mayo-junio, 133-158.

390 LASALA Fernando J. de S.I. *«Fracaso» misionero en Alicante, 1883.* AHSI 62 (1993) 175-184.

391 LASALA Fernando J. de S.I. *Pastoral jesuita: Orihuela, 1872-1956.* Hispania sacra 45 (1993) 655-688.

392 LÓPEZ Roberto J. *Religiosidad popular en el siglo xviii. La fundación de la cofradía de San Francisco Javier (Somió, Gijón, 1719).* Studium ovetense 17 (1989) 165-171.

393 LÓPEZ PEGO Carlos S.I. *El colegio de Villafranca cumple 100 años.* Jesuitas 39 (1993) 8-15 18-26.

394 MARTÍN FERRÉ M. Antonio – PEPIO TOMÁS M. Montserrat – PÉREZ-HICKMAN DÍEZ M. del Mar. *La opinión de la prensa de Tarragona ante la disolución de la Compañía de Jesús.* Dans: *Col·loqui internacional II República Espanyola.* III (Tarragona, Universidad de Barcelona 1981) 106-119.

395 Martínez Frías José María. *La parroquial de Fuentepinilla (Soria) y su posible relación artística con la primitiva iglesia del colegio de la Compañía de Jesús de Soria.* Celtiberia 72 (1986) 301-313.

396 Masiá Juan S.I. *La renovación de la escolástica en la Facultad de filosofía S.I. de Alcalá de Henares (1955-1968).* Miscelánea Comillas 51 (1993) 475-483.

397 Miguel Alonso Aurora. *La biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro.* Madrid (Universidad Complutense de Madrid) 1992 8° 454.
Sur l'époque de la Compagnie voir: 35-159.

398 *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas. Diccionario biográfico y bibliográfico.* Edición dirigida por Melquíades Andrés Martín. Madrid (BAC) 1993 8° XVIII-430.
Voir: Jesuitas, 408. – Liste alphabétique de 93 missionnaires jésuites.

399 Plazaola Artola Juan S.I. *El Santuario de Loyola.* Barcelona (FISA, Escudo de oro) 1993 8° 64.
Il y a aussi des éditions contemporaines basque, allemande, anglaise et française.

400 Prats i Cuevas Joaquim. *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic.* Lleida (Pagès Editors) 1993 8° 436.
Voir: Els jesuïtes a Cervera: de la preeminència a l'expulsió, 253-275.

401 Quiñones Melgoza José. *El «teatro escolar» de la Compañía de Jesús.* El Público 89 (1992) 95-99.

402 Randle Guillermo S.I. *Discernir en el desconcierto. Un experiencia: Claret (1807-1870).* Madrid (Publicaciones Claretinos) 1993 8° 206.
Voir: Llamada a la Compañía de Jesús (año 1839), 83-88.

403 Revuelta González Manuel S.I. *Los fundadores del colegio San José de Villafranca de los Barros.* Miscelánea Comillas 51 (1993) 125-148.

404 Rivera Vázquez Evaristo S.I. *Los jesuitas de Galicia y su presencia en la América española.* Dans: *Galicia y la evangelización de América. Las órdenes religiosas* (Santiago de Compostela, Presidencia da Xunta de Galicia 1991) 193-244.

405 Rivera Vázquez Evaristo S.I. *Los jesuitas en Galicia desde san Ignacio hasta hoy.* Jesuitas 37 (1993) 14-24.

406 Sancho de Claver Carlos M. S.I. *La Compañía de Jesús en Segorbe.* Jesuitas 40 (1993) 17-21.

407 Sarrias Cristóbal S.I. *La Compañía de Jesús en Salamanca.* Jesuitas 38 (1993) 13-23.

408 Simón Díaz José. *Historia del Colegio Imperial de Madrid. Del estudio de la Villa al Instituto de San Isidro, años 1346-1955.* 2ª edición. Madrid (Instituto de estudios madrileños) 1992 8° XII-634.
Cf. AHSI 22 (1953) n° 69 et 28 (1959) n° 61.

409 SITJAR I SERRA Miquel. *Approximació a la poesia jesuítica de certamen: el «Signum magnum» (1761) del ribatà Francesc Capdevila i Ventós.* Annals de l'Insitut d'estudis gironins 31 (1990-1991) 205-212.

France.

410 ANDRÉS VICENTE Jesús. *La nouveauté en théologie et l'«École de Fourvière», 1940-1950.* Mémoire de maîtrise à l'Institut Catholique de Lyon 1988.

411 BEAUDOIN Yvon O.M.I. *Mgr Eugène de Mazenod et les jésuites.* Vie Oblate Life 51 (1992) 125-179.

412 BÉNASSY-BERLING Marie-Cécile. *Sobre los fondos americanos coloniales de la biblioteca de «Les Fontaines» en Gouvieux, Chantilly (Francia).* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 23-28.

413 *Bibliothèque des Fontaines. Catalogue du fonds ignatien. Écrits d'Ignace de Loyola.* Chantilly 1991 4° 52.

414 BIGARE Christian. *Les jésuites et le collège royal de Pau, 1622-1763.* Revue de Pau et de Béarn 19 (1992) 125-135.

415 BONNAUD Louis. *Tableau de la Crucifixion à l'église Saint-Pierre-du-Queyroix (XVIIe siècle).* Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin 120 (1992) 287-290.

Saint Ignace et saint François-Xavier sont aux pieds du Christ. On relève des armes de la famille Descoutures de Limoges, commanditaire de ce tableau.

416 *Le collège de Saint-Joseph, 1942-1992. 50 ans de vie d'équipe.* Le Sourire de Reims (1993) mars, 1-36.

417 *Un collège jésuite pour les russes. Saint-Georges. De Constantinople à Meudon, 1921-1992.* Meudon (Bibliothèque slave de Paris) 1993 8° 224-[16].

418 GUILLEMAIN Jean. *La numismatique à Lyon au XVIIIe siècle.* Revue numismatique 34 (1992) 201-228.

Voir: La numismatique au collège [de la Trinité], 205-212.

419 HOURS Henri. *Les jésuites à Lyon au Grand Siècle.* Église de Lyon (1992) 284-285.

420 *Les jésuites en Corse. 1990-1991: année ignatienne.* Bastia (Sauvegarde du patrimoine culturel bastiais) 1992 4° 176.

PUNTEL Jean S.I. *Les jésuites en Corse,* 55-83.

CASTA François. *Les missions jésuites en Corse au XVIIIe siècle,* 85-98.

PUNTEL Jean S.I. *Les jésuites à Bastia: l'église St. Charles,* 129-133. – *Les six bustes reliquaires de Ste.-Marie,* 135-140. – *Les jésuites à Ajaccio: l'église St.-Érasme,* 141-144. – *Notre Dame de la Miséricorde à Ajaccio,* 145-148.

AMBROSI A. *L'expulsion des jésuites de Corse par les français en 1768,* 149-174.

421 LANGLOIS Claude. *La difficile rétablissement de la Compagnie de Jésus en France.* Dans: *Politique et mystique chez les jésuites* (Paris, Médiasèvres 1990) 21-35.

422 *Les massacres de septembre 1792.* Revue de l'Institut Catholique de Paris (1992) oct.-déc., 1-189.
Parmi les 191 bienheureux martyrs 23 anciens jésuites.

423 MECH Paul S.I. *Les bibliothèques jésuites.* Dans: *Histoire des bibliothèques françaises.* IV. *Les bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle, 1789-1914* (Paris, Promodis 1991) 473-475.

424 NEVEU Bruno. *La faculté de théologie de Poitiers et la Compagnie de Jésus (1872-1880).* AHSI 62 (1993) 87-128.

425 PENKE Olga. *La circulation des idées des Lumières françaises en Hongrie par l'intermédiaire de «L'Esprit des journalistes de Trévoux.* Dans: *Transactions of the Eighth International Congress of the Enlightenment* (Oxford, Votaire Foundation 1992) 968-971.

426 PETIT Claude. *Un élève du collège jésuite de La Flèche du XVIIIe siècle, Antoine-François Prevost,* Cahiers fléchois 14 (1992) 77-96.

427 TAURAND Stéphane. *La querelle de la diplomatique dans les «Mémoires de Trévoux» (1704-1716).* Revue Mabillon 64 (1992) 201-212.

428 VALLIN Pierre S.I. *Un projet de société à travers d'éducation.* Dans: *Politique et mystique chez les jésuites* (Paris, Médiasèvres 1990) 37-49.

429 VENARD Marc. *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle.* Paris (Éditions du Cerf) 1993 8° 1280.
Voir: Les jésuites à Avignon, 493-496; Le collège des jésuites, principal lieu de formation du clergé d'Avignon, 674-676; Les jésuites: la phase ascendante, 700-709.

Grande-Bretagne.

430 COLLINS Peter S.I. *The Jesuits and the Catholic Reformation. The Elizabethan Jesuits, Robert Parsons and Edmund Campion.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 15-25.

431 EDWARDS Francis S.I. *Still investigating Gunpowder Plot.* Recusant History 21 (1992-1993) 305-346.
A propos du livre signalé dans AHSI 61 (1992) n° 798.

432 FLORY H. C. and TURNER F. S.I. *Stonyhurst in the 1920s.* Stonyhurst Magazine 45 (1987-88) 39-48.

433 HOLT Geoffrey S.I. *The English Jesuits in the age of reason.* London (Burns and Oates) 1993 8° x-196.

434 HOLT Geoffrey S.I. *Jesuits in Montgomeryshire, 1670-1773.* Journal of Welsh Religious History 1 (1993) 66-80.

435 JOHNSON Paul and HEWETT W. S.I. *Stonyhurst in the 1940s.* Stonyhurst Magazine 45 (1987-88) 304-306.

436 KIRBY H. L. and WALSH R. R. *The Seven V.C's of Stonyhurst College.* [Blackburn, Lancashire (THCL Books)] 1987 8° 136.

437 MCCONNON Joseph [and CAMPBELL-JOHNSTON M. S.I.] *Stonyhurst in the 1950s and today's preferential option for the poor.* Stonyhurst Magazine 45 (1987-88) 299-303.

438 RUSSELL John S.I. *Province bibliography [1992].* Letters and Notices 91 (1993) 266-271.

439 SIRE H. J. A. *Gentlemen philosophers: Catholic higher education at Liège and Stonyhurst, 1774-1916.* Worthing, West Sussex (Churchman Publishing) 1988 8° 196.

440 WALSH R. *Stonyhurst College war record, 1939-1945.* Blackburn, Lancashire (THCL Books) 1989 8° 108.

Grèce.

441 FŌSKOLOS Markos. *Oi prōtes egkatastaseis Iēsouitōn ston Ellēniko xōro. Problēmatismoi kai empodia.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 29-60.

442 *Perigraphes perisxōv tēs Ellados kai tēs Kuprou apo Pateres Iēsouites.* Sugxrona Bēmata 21 (1990) 49-57 181-189.

443 ROUSSOS-MĒLIDŌNĒS Markos N. *Ellēnes Iēsouites (1560-1773).* Athēna (Ekloseis L.E.O.) 1993 8° 366.

Hongrie.

444 BALÁZS Mihály. *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók.* Aetas (1991) 2, 84-87.
Article de compte rendu des 4 volumes des «Monumenta antiquae Hungariae» du P. L. Lukács.

445 *Jezsuita iskoladrámák (Ismert szerzők).* Sajtó alá rendezte ALSZEGHY Zsoltné – CZIBULA Katalin – VARGA Imre. Budapest (Argumentum Kiadó – Akadémiai Kiadó) 1992 8° 992. (= Régi magyar drámai emlékek. XVIII. század 4/1).
Traduction: Drames scolaires des jésuites (Auteurs connus). – Contient des drames des PP. Faludi Ferenc (15-210), Friz András (211-298), Illei János (299-499), Kereskényi Ádám (501-769), Kozma Ferenc (771-850), Kunits Ferenc (851-906), Lestyán Mózes (907-990).

446 KERLING János S.I. *Piusi emlékeim, 1912-1948.* Arany-Ezüst (1993) 2, Melléklet 1-19.
Traduction: Mes mémoires de Pius collège. – Elles sont, en partie, l'autobiographie de l'auteur.

447 KILIÁNNÉ JAKAB Viktória. *Az egri ciszterci templom építésének története és művészettörténeti elemzése.* Egyházi Építészet 2 (1992) 1, 14-16; 2, 25-27; 3, 14-15 23-24. – Réédition dans: Barokk konferenciák. Eger 1 (1993) 85-103.
Traduction: Histoire de la construction de l'église des cisterciens à Eger et son analyse artistico-historique. – Cette église a été construite par les jésuites avant la suppression.

448 KNAPP Éva – TÜSKÉS Gábor. *Eszterházy Pál és a [jezsuita] iskolai színjátszás.* Dans: *Az iskolai színjáték és a népi dramatikus hagyományok* (Debrecen, Ethnica 1993) 19-45.

Traduction: Pál Eszterházy et le théâtre scolaire [jésuite].

449 MÉSZÁROS István. *Magyar jezsuita rendtörténet – 1853-1990. Könyvek és reflexiók.* Távlatok 3 (1993) 672-679.

Traduction: Histoire des jésuites hongrois. Livres et réflexions. – Article de compte rendu des 5 premiers volumes de la série «Anima una».

450 PINTÉR Márta Zsuzsanna. *Kéziratos drámaelméletek a XVII-XVIII. századból.* Dans: *Az iskolai színjáték és a népi dramatikus hagyományok* (Debrecen, Ethnica 1993) 11-18.

Traduction: Théories de drame manuscrites aux XVIIe-XVIIIe siècles. – La majeure partie des 13 manuscrits examinés sont l'oeuvres de jésuites.

451 PINTÉR Márta Zsuzsanna. *Le théâtre des jésuites dans le royaume de Hongrie.* Neohelicon 18 (1992) 295-316.

452 SZILÁGYI András. *«Halál és megdicsőülés» – változatok a barokk hősi ideál képi megjelenítésére.* Dans: *Az iskolai színjáték és a népi dramatikus hagyományok* (Debrecen, Ethnica 1993) 125-136.

Traduction: «Mort et glorification» – variations pour la présentation iconographique de l'idéal héroïque baroque. – A propos de la collection théâtrale du collège jésuite de Sopron.

453 TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva. *Bruderschaften in Ungarn im 17. und 18. Jahrhundert.* Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1992) 1-23.

Un nombre considérable (110) de ces confraternités était sous la direction des jésuites (cf. table 6), dont la plupart furent des Congrégations mariales.

Vallásos társulatok Magyarországon a XVII-XVIII. században. Néprajzi Látóhatár 3-4 (1992) 8-36.

454 VARGA Imre. *Ismeretlen jezsuita vígjátékok.* Irodalomtörténeti Közlemények 97 (1993) 337-349.

Traduction: Des comédies jésuites inconnues.

455 VARGA József. *KALOT. A huszadik század legjelentősebb katolikus agrárifjúsági népi mozgalmának keletkezése, teljesítménye, felszámolása, 1935-1946.* Távlatok 2 (1992) 346-360.

Traduction: L'origine, réussite et liquidation du plus important mouvement populaire de la jeunesse agricole chrétienne au XXe siècle [en Hongrie].

456 VARGA József. *Keresztény szociális mozgalmak Magyarországon (EMSZO – HSZ).* Távlatok 3 (1993) 477-490.

Traduction: Mouvements chrétiens sociaux en Hongrie.

457 VICIDOMINI Leonardo. *Teatro gesuitico e vita culturale nell'Ungheria del XVIII secolo.* Societas 42 (1993) 36-40.

Italie.

458 ACKERMAN James S. *La chiesa del Gesù alla luce dell'architettura religiosa contemporanea.* Dans: *Architettura* (n° 329) 20-29.

459 AZZOLIN Giovanni. *Manzoni e i gesuiti della «Civiltà cattolica»*. Roma (UCIIM) 1992 8° 116.

460 BENCIVENCI Mario. *Architettura gesuitica in Toscana*. Quaderni di Niccolò Stenone 3 (1993) 123-140.

461 BENEDETTI Sandro. *Il «modo nostro» e la prima stagione dell'architettura gesuitica*. Quaderni di Niccolò Stenone 3 (1993) 107-122.

462 *Brixien. Canonizationis servi Dei Iosephi Tovini, viri laici (1841-1897) Biografia documentata*. Roma (Tipografia Guerra) 1993 4° 798.
Voir: L'istituto Ven. Alessandro Luzzago ed il Collegio Arici, 703-798.

463 BUZELLI Giampiero – COSTA Giacomo. *Attività musicale alla chiesa del Gesù nel primo Seicento. Il periodo genovese di Willem Hermans*. Dans: *Musica a Genova tra medio evo e età moderna* (Ronco Scrivia, Azienda Grafica P. G. Due 1992) 85-116.

464 CAPIZZI Carmelo S.I. *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale*. Civiltà cattolica (1993) 1, 158-164.

465 CARUSO Antonio S.I. *Compagni bianchi e compagni rossi. Quando l'Italia slittava verso il Cremlino*. Roma (SEDIC) 1992 8° 256.
«Questo scritto è il resoconto dell'attività svolta ... da un gruppo di gesuiti nel quinquennio 1958-1963».

466 CESAREO Francesco C. *The Collegium Germanicum and the Ignatian vision of education*. Sixteenth Century Journal 24 (1993) 829-841.

467 CIAMPI Felice S.I. *La confisca della Specola del Collegio Romano (1879)*. Societas 42 (1993) 113-116.

468 CICCOTTI Spartaco Francesco S.I. *Gesuiti ed ex-gesuiti in Pesaro dopo l'espulsione e la soppressione*. São Paulo (Colégio São Luís) 1993 4° 50.

469 COLOMBO Giorgio. *Collegium Mothycense degli studi secondari e superiori (Modica 1630-1767; 1812-1860). Saggio storico*. Modica (Ente Liceo-Convitto) 1993 8° 256-[40].

470 CONTARDI Bruno. *Il modello di Andrea Pozzo per l'altare del beato Luigi Gonzaga in Sant'Ignazio*. Dans: *In Urbe architectus* (Roma, Àrgos 1991) 23-40.

471 CULLEY Thomas S.I. *Il Collegio Germanico a Roma: un centro di musica barocca*. Dans: *Architettura* (n° 329) 83-92.

472 DE JACOVO Giuseppina. *Temi progettuali nell'architettura gesuitica [in Calabria]*. Tesi all'Università della Calabria, Reggio Calabria 1992 4° 143.

473 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Les «Constitutions» du collège de Messine et les premiers choix pédagogiques de la Compagnie de Jésus*. Cahiers de Fontenay 49-50 (1988) 11-25.

474 De Palma Francesco. *Dal pregiudizio al dialogo. La «Civiltà cattolica» e l'Islam nel primo Novecento.* Studi e materiali di storia delle religioni 58 (1992) 289-319.

475 Farrugia Edward S.I. *The Pontifical Oriental Institute turns seventy-five (1917-1992).* Jesuits (1993) 58-59.

476 Ferri M. *La Civiltà cattolica e l'evoluzionismo (1850-1903).* Bologna (Università) 1992 8° 154.

477 Gargano Maurizio. *L'altare di Sant'Ignazio nella chiesa del Gesù a Roma. La seconda cappella.* Dans: V. De Feo. *Andrea Pozzo. Architettura e illusione* (Roma, Officina Edizioni 1988) 77-109.

478 Gentili Antonio – Regazzoni Mauro. *La spiritualità della riforma cattolica. La spiritualità italiana.* Bologna (Edizioni Dehoniane) 1993 8° 414. (= Storia della spiritualità 5/C).
Voir: Achille Gagliardi: la via della deificazione, 312-315; Il contributo dei gesuiti, 322-336.

479 Guerello Francesco S.I. *La storia dell'origine del Leone.* Tuttoleone 4 Speciale centenario (1993) 3-8.

480 Hibbart Howard. *Ut picturae sermones: le prime decorazioni dipinte al Gesù.* Dans: *Architettura* (n° 329) 30-43.

481 Iappelli Filippo S.I. *«Dovendo pingersi la volta della Nunziatella». Da De Matteis a De Mura.* Societas 42 (1993) 145-149.

482 Iappelli Filippo S.I. *Perchè Davide e Geremia, di C. Fanzago? Il cappellone di S. Ignazio al Gesù Nuovo.* Societas 42 (1993) 100-112.

483 Iappelli Filippo S.I. *Il quadro della Madonna Ausiliatrice, restaurato, torna al Gesù Nuovo.* Gesù Nuovo 49 (1993) 222-226

484 Innocenti Clarice – Pozzi Susanna. *Il Collegio Cicognani a Prato. Arte e storia.* Prato (Pentalinea) 1993 8° 318.

485 Maffeo Sabino S.I. *Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne – miejsce dialogu.* Horyzonty Wiary 10 (1991) 69-76.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 854.

486 Meijers Dulcia en Aikema Bernard. *De terugkeer van de Jezuïeten in Venetië.* Dans: *Bouwkunst. Studies in vriendschap voor Kees Peeters* (Amsterdam, Architectura en Natura Pers 1993) 355-366.

487 Mellinato Giuseppe S.I. *Carteggio inedito Liberatore-Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica durante il secondo Ottocento.* Roma (Pontificia Accademia Teologica Romana) 1993 8° 72. (= Biblioteca per la storia del tomismo 12).

488 MILELLA Ornella. *La Compagnia di Gesù e la Calabria. Architettura e storia delle strategie insediative.* Roma (Cangemi) 1992 8° XVI-332, 81 pl.
Voir: Collegium Catacense, 1-93; Collegium Rheginum, 95-162; Collegium Cosentinum, 163-274.

489 MOSINO Franco. *Le «Reggitane Camene»: una festa barocca nella Reggio del 1610.* Calabria sconosciuta 53 (1992) 9-15.

490 PATTI Giuseppe S.I. *Segni nel tempo. Archivio storico fotografico della Compagnia di Gesù in Sicilia.* Messina (ESUR Ignatianum) 1992 4° 176.

491 PELLEGRINO Bruno. *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno.* Roma (Herder) 1993 8° XX-406. (= Italia sacra 52).
Voir: I gesuiti, 259-262.

492 PINTO Aldo. *Da Collegio Massimo a Università. Il Museo di mineralogia di Napoli nell'antica biblioteca gesuitica.* Societas 42 (1993) 10-23.

493 POLENGHI Simonetta. *Nota sulla censura nelle Università di Sardegna prima della espulsione dei gesuiti (1842-1848).* Dans: *Ottocento romantico e civile* (Milano, Vita e pensiero 1993) 205-228.

494 *Polska placówka kulturalno-naukowa w Rzymie.* Z Hieronimem FOKCIŃSKIM S.I., dyrektorem Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie, rozmavia Krzysztof DYBCIAK. Roczniki Humanistyczne 39-40 (1991-1992) 103-114.
Traduction: Institut culturel-scientifique polonais à Rome.

495 *The Pontifical Oriental Institute: the first seventy-five years, 1917-1992.* Edited by Edward E. FARRUGIA S.I. Roma (Orientalia Christiana) 1993 8° 260.
FARRUGIA Edward E. S.I. *The theological profile of the Pontifical Oriental Institute,* 9-47.
POGGI Vincenzo S.I. *Il settantennio del Pontificio Istituto Orientale,* 49-63.
Cf. AHSI 57 (1988) n° 308.
KOROLEVSKIJ Cyrille S.I. *La fondation de l'Institut Pontifical Oriental,* 65-106.
Cf. AHSI 36 (1967) n° 173.
RAES Alphonse S.I. *Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental,* 107-134.
Cf. AHSI 37 (1968) n° 147.
POGGI Vincenzo S.I. *«Bella biblioteca, gloria dell'Istituto»,* 237-260.

496 *Radio Vaticana 1931-1991, 60°.* Direction: P. Pierre MOREAU S.I. Photos: Irio Ottavio FANTINI. Text: Elisabetta VITALINI SACCONI. Città del Vaticano (Tipografia Poliglotta Vaticana) 1991 8° [36].

497 RENDA Francesco. *L'espulsione dei gesuiti dalle Due Sicilie.* Palermo (Sellerio) 1993 8° 154. (= Biblioteca siciliana di storia e letteratura 30).

498 ROSSI Luigi S.I. *L'avventura degli ultimi novizi espulsi dalla Nunziatella.* Societas 42 (1993) 3-7.

499 RURALE Flavio. *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento.* Roma (Bulzoni) 1992 8° 340. (= «Europa delle Corti». Biblioteca del Cinquecento 53).

500 SÁINZ OLLERO Héctor. *Ilustrados y jesuitas expulsos: una polémica antropológica sobre América y los americanos.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 323-329.

501 SEPE Floreana. *Il collegio dei gesuiti di Nola (1588-1767).* Tesi all'Università di Napoli 1993 4° [IV]-V-220.

502 SIGNORELLI Bruno. *La Chiesa e il collegio dei gesuiti a Saluzzo. Considerazioni.* Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti 45 (1993) 165-178.

503 SIGNORELLI Bruno. *Documenti sull'antica basilica dei SS. Solutore, Avventore ed Ottavio e sulla chiesa dei SS. Martiri.* Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti 45 (1993) 155-164.

504 SIGNORELLI Bruno. *Gesuiti nel Piemonte orientale, 1561-1848. Compagnia e società piemontese.* Societas 42 (1993) 159-163.

505 SIGNOROTTO Gianvittorio. *Venezia e il ritorno dei gesuiti (1606-1657).* Rivista di storia e letteratura religiosa 28 (1992) 277-317.

506 *La soppressione della Compagnia di Gesù [in Italia].* Atti del IX Convegno giovanile di storia della Compagnia di Gesù (Napoli, 3-4 aprile 1992). Napoli (Istituto Pontano) 1993 8° 134.
La soppressione dei gesuiti in Puglia, 35-40.
La soppressione della Compagnia di Gesù a Messina, 47-52.
La soppressione della Compagnia di Gesù a Milano, 53-66.
L'espulsione dei gesuiti dal regno di Napoli, 68-83.
Il Collegio Romano all'atto della soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, 85-94.
L'espulsione della Compagnia dalla provincia di Sicilia, 95-101.
La soppressione della Compagnia di Gesù in Piemonte: 25 settembre 1773, 103-111.

507 SUARATO Concetta. *La storia dell'architettura gesuitica in Campania dalle origini fino al primo ventennio del XVII secolo.* Tesi all'Università di Napoli 1993 4° 178.

508 SUARATO Imma. *Un anonimo documento inedito per il Gesù di Castellamare di Stabia.* Societas 42 (1993) 154-158.

509 TANTURRI Alberto. *I gesuiti all'Aquila tra Cinque e Seicento.* Bollettino della Deputatione abruzzese di storia patria 80 (1990) 111-160.

510 TURTAS Raimondo S.I. *Statuti della Congregazione mariana del collegio di Sassari (post 1574 – ante 1580).* AHSI 62 (1993) 129-160.

511 TYLENDA Joseph N. S.I. *The pilgrim's guide to Rome's principal churches.* Collegeville, Minnesota (Liturgical Press) 1993 8° XII-340.
Voir: S. Andrea al Quirinale, 95-97; Il Gesù, 151-157; S. Ignazio, 175-179.

Lituanie.

512 GRICKEVIČIUS Artūras. *Popiežiškosios seminarijos Vilniuje studentų lietuvių ir žemaičių kalbų mokėjimas.* Lituanistica 13 (1993) 1, 56-62.
Résumé: Die Kenntnisse des Lituanischen und Žemaitischen unter den Studenten des Päpstlichen Seminars in Vilnius, 62.

513 PASZENDA Jerzy S.I. *Kościół jezuitów w Kownie.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 38 (1993) 1, 21-35.
Résumé: The Jesuit church in Kowno, 35.

514 PLEČKAITIS Romanas. *Nowa myśl filozoficzna i przyrodnicza w czasach rozkwitu jezuickiej Akademii Wileńskiej.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (n° 523) 269-277.
Résumé: Philosophy and philosophy of nature in the times of the greatest achievements of the Jesuit Vilnius Academy, 366.

515 PLEČKAITIS Romanas. *Opracowanie dziejów dawnego Uniwersytetu Wileńskiego.* Nasza Przeszłość 79 (1983) 373-378.
Traduction: Rédaction de l'histoire de l'ancienne Université de Vilnius. – A propos des volumes de L. Piechnik, cf. AHSI 53 (1984) n° 339; 54 (1985) n° 374; 58 (1989) n° 322.

Luxembourg.

516 KREINS Jean-Marie. *Une page d'histoire de la Contre-Réforme dans le duché de Luxembourg: les circonstances de l'implantation de la Compagnie de Jésus à Luxembourg au XVIe siècle (1583-1603).* Travail du Séminaire d'histoire moderne à l'Université de Liège 1992 4° 80.

Pays-Bas.

517 KOOIJ B. H. J. N. *De bouwgeschiedenis van de «oude» Ignatiuskerk, voorheen de Regulierenkerk St. Catharina, aan de Moolenstraat te Nijmegen.* Numaga 40 (1993) 44-64.

518 LEEUWEN A. J. C. van. *Sloop aula Canisiuscollege te Nijmegen blameert Monumentenzorg.* De Slujtesteen 9 (1993) 61-62.

519 TOLLEBEEK Jo en VERSCHAFFEL Tom. *De jezuïeten en de Zuidnederlandse kerkgeschiedschrijving (1542-1796).* Trajecta 1 (1992) 313-331.

Pologne.

520 DAROWSKI Roman S.I. *Renaissance Latin Aristotle commentaries written by Jesuits in Poland: A supplement to Lohr's «Latin Aristotle commentaries».* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993) 169-180.

521 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Słownik jezuitów polskich, 1564-1990.* Kraków 1993 4° 185 189 216 215 209 233 230 216 214 220 202 276.

522 *Jezuici a kultura polska. Materiały symposium ... Kraków, 15-17 lutego 1991 r.* Pod redakcją ks. Ludwika GRZEBIENIA S.I., ks. Stanisława OBIRKA S.I. Kraków (Wydawnictwo WAM) 1993 8° 370.

AXER Jerzy. *Polski teatr jezuicki jako teatr polityczny,* 11-22.

Résumé: The political aspect of the Polish Jesuit theatre, 349.

BOROWSKI Andrzej. *Renesans a humanizm jezuicki,* 27-39.

Résumé: The Renaissance and Jesuit Humanism, 350.

DAROWSKI Roman S.I. *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – próba syntezy,* 51-74.

Résumé: Jesuit philosophy in Poland from the 16th to the 18th centuries: an attempted synthesis, 353.

GEZEBIEŃ Ludwik S.I. *Szkoły jezuickie w XX wieku,* 75-92.

Résumé: Jesuit schools in the 20th century, 354-356.

KOROLKO Mirosław. *Retoryka w polskich kolegiach jezuickich,* 121-142.

Résumé: Rhetoric in Jesuit colleges in Poland, 359.

KOTOŃSKA Katarzyna. *Uwagi o stylu polskiej tragedii jezuickiej XVI i początku XVII wieku,* 143-156.

Résumé: Notes on the style of Jesuit tragedies in Poland at the turn of the 17th century, 360.

KUMOR Bolesław. *Działalność jezuitów w świetle «Relatio status» polskich biskupów z XVII stulecia,* 173-184.

Résumé: The role of the Jesuits according to the «relatio status» by Polish bishops in the 17th century, 361.

LITAK Stanisław. *Jezuici na tle innych zakonów męskich w Polsce w XVI-XVIII wieku,* 185-198.

Résumé: The Society of Jesus vs other orders in Poland between the 16th and 18th centuries, 362.

OKOŃ Jan. *Teatr jezuicki w Polsce: pomiędzy swojskością a cudzoziemszczyzną,* 227-241.

Traduction: Le théâtre jésuite en Pologne entre sujets nationaux et étrangers.

PIECHNIK Ludwik S.I. *Działalność jezuitów polskich na polu szkolnictwa (1565-1773),* 243-259.

Résumé: The role of the Polish Jesuits in educational work from 1565 to 1773, 365.

PUCHOWSKI Kazimierz. *Nauczanie historii w polskich kolegiach jezuickich (1565-1773),* 279-296.

Résumé: Teaching of history at Jesuit colleges in Poland (1565-1773): an outline, 367.

SZWEYKOWSKA Anna. *Wkład jezuitów w kulturę muzyczną Rzeczypospolitej w XVII wieku,* 297-310.

Résumé: The role of the Jesuits in the music culture of the 17th-century Polish Republic, 368.

TAZBIR Janusz. *Literatura antyjezuicka w Polsce,* 311-333.

Résumé: Anti-Jesuit literature in Poland, 369.

7 autres articles sont signalés à leur place.

523 KADULSKA Irena. *Komedia w polskim teatrze jezuickim XVIII wieku.* Warszawa (Ossolineum) 1993 8° 248.

Résumé: Comedy in Poland's XVIII-century Jesuit theatre, 240-242.

524 *Kościół p. w. Najświętszej Maryi Panny Łaskawej oraz klasztor i dawne kolegium jezuitów.* Dans: *Katalog zabytków sztuki. Miasto Warszawa.* I. *Stare miasto* (Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1993) 223-234.

Traduction: L'église de Notre Dame de la Grâce et le couvant et ancien collège des jésuites.

525 PASZENDA Jerzy S.I. *Święta Lipka. Bazylika mniejsza.* Olsztyn (AFW «Mazury») 1993 4° 48-[44 pl]-[4].

526 PUCHOWSKI Kazimierz. *Patriotyzm czy kosmopolityzm. Z dziejów wychowania w szkołach jezuickich i Rzeczypospolitej.* Horyzonty Wiary 14 (1992) 17-22.

Traduction: Patriotisme ou cosmopolitisme. De l'histoire pédagogique dans les écoles des jésuites et de la République.

527 PUCHOWSKI Kazimierz. *Wiktoria wiedeńska (1683) w jezuickim teatrze w Polsce.* Horyzonty Wiary 13 (1992) 67-80.

Traduction: La victoire à Vienne (1683) dans le théâtre jésuite en Pologne.

528 *Sanctuary of St. Andrew Bobola in Warsaw.* Warsaw (Ornament) [1933] 4° 12. (= Churches in Poland 4).

529 SIWEK Andrzej. *Spory o jezuitów w polskiej historiografii, 1795-1918.* Studia Historyczne 34 (1991) 551-568.

Résumé: Controversies about the Jesuits in Polish historiography, 1795-1918, 568.

530 *Święta Lipka. Saint Tulleul.* Versovie (Ornament) [1993] 4° 16. (= Églises en Pologne 5).

Portugal.

531 CARVALHO José Vaz de S.I. *Jesuítas portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVIII.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 651-659.

532 DINIS Alfredo S.I. *Tradição e transição no Curso Conimbricense.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 535-560.

533 *Os Jesuítas e a ideia de Portugal.* Oceanos (1992) novembro, 37-121.
P[AULO] J[orge] F[erreira]. *Cronologia da Companhia de Jesus,* 41-46.
LOURENÇO Eduardo. *Portugal e os jesuítas,* 47-53.
PÉREZ Rosa Maria de Figueiredo. *Os jesuítas portugueses e a representação das culturas,* 74-81.
P[AULO] J[orge] F[erreira]. *Gente,* 70-71 81 90-91 102-103 (10 esquisses biographiques).
PEREIRA Paulo. *A arquitectura jesuíta. Primeiras fundações,* 104-111.
SILVA Nuno Vassallo e. *Os relicários de São Roque,* 112-117.
6 autres articles sont signalés à leur place.

534 VEDOY Alfredo S.I. *Saída dos jesuítas portugueses de Espanha após o decreto de dissolução da Companhia de Jesus de 23 de janeiro de 1932.* Brotéria 136 (1993) 174-188.

Roumanie.

535 ALBERT Dávid. *400 éves a székelyudvarhelyi Tamási Áron gimnázium.* Székelyudvarhely (Támasi Áron Gimnázium) 1993 8° 154.

Traduction: Le lycée «Támasi Áron» de Székelyudvarhely a 400 ans. – Sur l'époque jésuite voir: 9-46.

536 BARBU V. *Biserica română unită cu Roma în cautarea identităţii: problema ritului şi activitatea misionalirol iezuiţi.* Revista Istorica 3 (1992) 529-545.

Traduction: L'église roumaine unie avec Rome à la recherche de son identité: le problème du rite et l'activité des missionnaires jésuites.

537 BIRÓ Lajos. *Neves jezsuita plébánosok és írók a székely anyavárosban.* Könyvesház 2 (1992) 2, 23-24.

Curés célèbres et écrivains jésuites dans la ville principale sicule.
Cf. Bibliographie I nº 5869.

Russie.

538 PAVONE Sabina. *Sopravvivenza ed espansione: la Compagnia di Gesù in Russia (1796-1820).* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza» 1992 4º III-550.

539 SIMON Constantin S.I. *The 19th century Volga mission of the Society of Jesus.* AHSI 62 (1993) 43-86.

Russie Blanche.

540 PASZENDA Jerzy S.I. *Kolegium jezuickie w Mińsku.* Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia historiae artium 5 (1991) 117-138.

Résumé: Das Jesuitenkolleg in Minsk, 137-138.

541 SIMON Constantin S.I. *Gesuiti e Bielorussia: al margine della civiltà o a una svolta culturale?* Civiltà cattolica (1993) 2, 548-562.

Suède.

542 SEILER Hermann S.I. *Signum. Eine Zeitschrift und das Schriftstellerhaus.* Jesuiten (1990) 102-105. – Réédition dans: St. Ansgar (1992) 67-71.

Suisse.

543 KLEIBER Hansruedi. *100 Jahre Jesuiten in Basel.* Basler Stadtbuch 112 (1991) 142-145.

544 SCHUSTER Ingrid. *Dreyer Japanischen Brüder gegen ihrer erärmten Mutter sinnreiche Liebs-Erfindung. Ein japanisches Jesuitendrama aus der Zuger Schulbühne.* Bern (Peter Lang) 1992 8º 286. (= Texte und Studien zur Literatur der deutschen Schweiz 5).

Ukraine.

545 KRAMAR Henryka. *Jezuici we Lwowie na przestrzeni wieków.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (nº 522) 157-167.

Traduction: Les jésuites à LVIV à travers les siècles.

B. AMÉRIQUE.

546 ACEVEDO Edberto Oscar. *Manual de historiografía hispanoamericana contemporánea.* Mendoza (Universidad Nacional de Cuyo) 1992 8º 322.

Voir: Mariano Cuevas, 230-232; Rubén Vargas Ugarte, 250-253; José Bravo Ugarte, 265-266.

547 BRUNO Cayetano S.D.B. *Las órdenes religiosas en la evangelización de las Indias.* Rosario (Didascalia) 1992 8° 220.

Voir: Los jesuitas y las cuatro doctrinas de Julí, 109-111; Las reducciones jesuíticas del Paraguay, 113-117; Reducciones jesuíticas de la Argentina austral, 137-141; Reducciones junto a la Gran Cordillera, 143-146; El Gran Chaco Gualamba, 147-151; Las reducciones del Paraná arriba, 153-160; Las reducciones a la vera del Salado, 161-170; San Pedro Claver, 193-198; Los santos mártires jesuitas rioplatenses, 197-203; El Padre Pedro Juan Andréu, 207-212.

548 *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII.* Congreso internacional de historia. Actas. Córdoba (Impr. San Pablo) 1993 8° 380.

BAPTISTA Javier S.I. *Los jesuitas y las lenguas indígenas,* 11-21.

DELGADO Feliciano. *Los jesuitas y las lenguas amerindias,* 59-70.

FOZ Y FOZ Pilar. *Los jesuitas en busca de medios complementarios de evangelización. Educación de la mujer en Iberoamérica en la época ilustrada,* 71-78.

FOZ Y FOZ Pilar. *Los jesuitas y la promoción de la mujer indígena,* 79-86.

GALÁN GARCÍA Agustín. *Jesuitas a Indias durante el siglo XVIII: la historia de un esfuerzo europeo,* 87-94.

LÓPEZ GAY Jesús S.I. *Los jesuitas y el «proceso» a la evangelización de América,* 149-155.

REFF Daniel T. *La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII,* 307-314.

RESINES LLORENTE Luis. *Catecismos americanos de jesuitas,* 315-321.

Les contributions de caratère local ou personnel sont signalées à leur places.

549 DECK Allan Figueroa S.I. *Jesuit contributions to the culture of modernity in Latin America: Any essay toward a critical understanding.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 169-181.

550 FORT Giuseppe. *Le «misiones» gesuitiche, l'altra faccia della conquista dell'America.* Dans: *La evangelización del Nuevo Mundo* (Roma, Società Editrice Romana 1992) 309-312.

551 GARCÍA Matías S.I. *El drama del paradiso perdido. La Compañía de Jesús en la primera y en la segunda evangelización de América.* Dans: *Gracia y desgracia de la evangelización de América* (Madrid, Instituto Teológico de vida religiosa 1992) 385-403.

552 LEMMON Alfred E. *Jesuit chroniclers and historians of the colonial Spanish America: Sources for the ethnomusicologist.* Inter-American Music Review 10 (1989) 2, 119-129.

553 LÓPEZ MARTÍNEZ Antonio Luis. *Los jesuitas y el tráfico de dinero en la Carrera de Indias (1753-1767).* Cuadernos de investigación histórica 14 (1991) 7-23.

554 MARZAL Manuel M. S.I. *La catequesis en las misiones jesuíticas de la América colonial española.* Medellín 18 (1992) 739-770; aussi dans: Teología y catequesis 45-48 (1993) 113-149.

555 MORA LOMELI Raúl H. S.I. *La universidad ignaciana hoy en América Latina.* Christus 57 (1992) sep., 43-51.

556 PEREÑA Luciano. *Genocidio en América.* Madrid (Editorial MAPFRE) 1992 8° 402. (= Colección MAPFRE 1492).

Voir: El testigo José de Acosta, catedrático y misionero, 82-88; El indio mestizo Blas Valera, 88-90.

557 RESINES Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI.* I-II. Salamanca (Junta de Castilla y León) 1992 8° 760.

Voir: José de Acosta, 49-55; Anónimo jesuita, 63-64; Alonso de Barzana, 75-78; Francisco Javier, 146-153; Juan de la Plaza, 187-189 et 627-723; Domingo Váez, 220-221.

558 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *Actividad misionera de los jesuitas en el continente americano.* Dans: *Misiones en la Orinoquia* (n° 736) 7-137.

559 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *La enseñanza profesional en América y en Filipinas.* San Cristobal (Universidad Católica del Táchira) 1993 12° [VI]-138. (= Sumario).

Voir: Los jesuitas, 76-112.

560 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *Los jesuitas en América.* Madrid (Editorial MAPFRE) 1992 8° 384. (= Colección Iglesia católica en el Nuevo Mundo).

Argentine.

561 ARTIGAS DE REBES María I. *El trabajo indígena: la reducción de Yapeyú y las vaquerías.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 251-256.

562 BRUNO Cayetano. *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego.* Rosario (Didascalia) 1992 8° 212.

Voir: Las misiones australes de la Compañía de Jesús, 30-38.

563 BRUNO Cayetano S.D.B. *La obra reduccional en la provincia de Corrientes.* Boletín de la Academia nacional de la historia 61 (1988) 241-256.

Voir: Las reducciones jesuíticas, 243-245.

564 CALVO Luis María. *La Compañía de Jesús en Santa Fe. La ocupación del espacio urbano y rural durante el dominio hispánico.* Santa Fe (Ediciones Culturales Santafesinas) 1993 8° 162.

565 LAYERENZA Alicia Y. *Yapeyú y los trabajos de la Compañía.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 245-250.

566 MÉNDEZ ORTIZ Waldo. *La actividad económica en el colegio jesuita de Mendoza, siglo XVIII.* Anuario de historia de la Iglesia en Chile 9 (1991) 9-30.

567 MOYANO WALKER Juan L. S.I. *Los jesuitas en la Argentina: historia y desafíos.* CIAS 41 (1992) 329-340.

568 MUÑOZ MORALEDA Ernesto. *Fray Francisco de Vitoria y los primeros jesuitas en el Tucumán (1584-1592).* Philippiniana sacra 27 (1992) 479-489.

569 SNIHUR Esteban A. *Relevamiento de los establecimientos de campo aledaños a la reducción de Apóstoles.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 246-257.

570 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Jesuitas vascos y navarros en la provincia de Paraguay (1585-1767).* Dans: *Homenaje a Francisco de Abrisketa* (Bilbao, Sociedad Bolivariana del País Vasco 1993) 345-360.

571 VERA DE FLACHS María Cristina. *El comportamiento de los claustros de la Universidad de Córdoba, 1664-1800.* Dans: *Universidades españolas y americanas* (Valencia, Generalitat Valenciana 1987) 553-567.

Bolivie.

572 BECERRA CASANOVAS Rogers. *Retablos coloniales del Beni: obras de arte religioso.* La Paz (A. Amabile, P. Godoy) 1984 8° 86 et 15 pl.
Collection et exposition des tableaux provenant des églises jésuites.

573 JUST LLEÓ Estanislao S.I. *El carisma ignaciano de la misión en Charcas (1572-1767).* Jachay 14 (1991) 111-131.

574 JUST LLEÓ Estanislao S.I. *Pareceres ético-sociales de los jesuitas en cuestiones potosinas, siglo XVII.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 117-133.

575 KOLÁČEK Josef S.I. *Tři Tovaryši.* Řím (Česká provincie T.J.) 1993 8° 160.
Traduction: Trois Compagnons. – Ce sont: Stanislav Xaver Arlet (1663-1717) et František Antonín Boryně (1663-1721), deux missionnaires des «moxos» en Bolivie; le troisième: Ondřej Weincedl (1672-1694) mort durant le voyage à Seville.

576 PÉREZ DÍEZ Andrés A. *Jesuitas en Moxos: el conocimiento lingüístico.* Anais do VIII Simpósio de estudos missioneiros (1989) 72-74.

577 PÉREZ DÍEZ Andrés A. *Las misiones de Moxos (1682-1767), un panorama histórico y etnográfico.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 163-183.

Brésil.

578 ARAUJO Rubens Vidal. *Os jesuítas dos 7 povos.* Canoas, RS. (La Salle) 1990 8° 468.

579 ARCIONI Mário S.I. *História dos jesuítas no Brasil (1841-1900).* Arquivo histórico S.I. Província do Brasil Centro-Leste 2 (1982) 79-98.

580 BRUNO Cayetano. *San Roque González de Santa Cruz y sus compañeros mártires rioplatenses.* Didaskalia 449 (1992) 15-29.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 953.

581 CAVALCANTI Lavinia. *Los jesuitas en el Brasil durante el siglo XVI.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 51-58.

582 CAZZETTA Miriam. *Cartografía jesuítica das missões do Tape e dos Sete Povos.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 265-270.

583 *A forma e a imagem. Arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial.* Rio de Janeiro (Pontifícia Universidade Católica) [1993] 8° 218.

PEREIRA Margareth Campos da Silva. *A ação dos jesuítas no Brasil colonial e o imaginário europeu sobre o Novo Mundo: notas sobre uma história «às avessas»,* 15-34.

CARVALHO Anna Maria Fausto Monteiro de. *Utopia e realidade. Real Colégio de Jesus da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro,* 35-85.

TELLES Maria Laura Mariani da Silva. *A conquista da terra e a «conquista» das almas,* 86-128.

BARONCINI Claudia Nóbrega. *O Solar do Colégio: um exemplo da arquitetura jesuítica fluminense,* 129-146.

BRANDÃO Renato Pereira. *A espacialidade missioneira jesuítica no Brasil colonial,* 147-180.

LANNES Claudia Maria Corrêa. *As igrejas jesuíticas fluminenses,* 181-208.

584 GAMA Basílio da. *O Uraguai.* Apresentação por Mário Camarinha da SILVA. 4ª edição. Rio de Janeiro (Agir) 1983 12° 162.

585 GAMBINI Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena.* Rio de Janeiro (Espaço e Tempo) 1988 8° 222. (= Pensando o Brasil 6)

«Provocative attempt to apply Jungian analysis to the era of the conquest of Brazil».

586 GENNARI Massimo. *Architettura della Compagnia di Gesù in Brasile (sec. XVII-XVIII).* Quaderni di Niccolò Stenone 3 (1993) 141-159.

587 IRELAND Rowan. *Jesuits and the making of Brazil.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 82-87.

588 KERN Arno Álvarez. *Notícias prévias sobre a intervenção arqueológica de salvamento na missão de São João Batista, RS.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 280-286.

589 LAGA C. *Solidariteit in São Vicente. Documentatie over het Vlaamse suikerbedrijf São Jorge dos Erasmos en de jezuïeten.* Dans: *Het Christendom en de Conquista, 1492-1992.* (Leuven, Peeters 1992) 73-89.

590 LUZ Maturini S. da. *A arquitetura e o urbanismo no antigo povo de São Miguel das Missões.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 255-258.

591 MAESTRI Mário. *Jesuítas e tupinambás: a catequese impossível.* Leitura 11 (1993) abril, 9-11.

592 MAIA Pedro Américo S.I. *História das Congregações marianas no Brasil.* São Paulo (Edições Loyola) 1992 8° 160.

593 *Notícias biográficas de vinte e um jesuítas retratados no forro da sacristia da catedral de Salvador.* Cohiba (Comissão de história da província da Bahia) [1992] 8° [24]. (= Cadernos de história S.I. 4).

594 OLIVEIRA Beatriz Santos de. *Espaço e estratégia. Considerações sobre a arquitetura dos jesuítas no Brasil.* Rio de Janeiro (J. Olympio) 1988 8° XII-106.

595 RHODEN Luiz. *Consolidação das ruínas de São Miguel: uma análise preliminar.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 259-263.

596 RUBERT Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil.* Madrid (Editorial MAPFRE) 1992 8° 410. (= Colección Iglesia católica en el Nuevo Mundo).

Voir: Las misiones de los jesuitas, 83-88; Los jesuitas, 112-114; Inácio de Azevedo, 135; José de Anchieta, 136-137; Las misiones de los jesuitas, 192-194; Los colegios de los jesuitas, 239-240; San Roque González de Santa Cruz ... 253-255; Las misiones de los jesuitas (1700-1759), 294-296.

597 SCHALLENBERGER Erneldo. *As missões jesuíticas de Guairá: a defesa do índio no processo da colonização do prata.* Dissertação de mestrado na Pontifícia Universidade Católica do RS, Porto Alegre 1986.

598 SCHNEIDER Roque S.I. *O histórico Pátio do Colégio.* Notícias (1993) julho, 8-11.

599 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *O ensino [dos jesuítas] no Brasil colonial.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 56-71.

600 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Ensino e cultura no Rio nos séculos XVI e XVII.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 72-85.

Cf. AHSI 37 (1968) n° 208.

601 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Jesuítas de São Paulo.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 326-339.

Cf. AHSI 46 (1977) n° 247.

602 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Jesuítas em Minas Gerais.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 355-377.

Canada.

603 CHAUSSÉ Gilles S.I. *Il y a 150 ans, les jésuites revenaient au Canada.* Jésuites (1993) 44-45.

604 FAY T. J. *The Jesuits and the Catholic University of Canada at Kingston.* The Canadian Historical Association. Historical Studies (1991) 57-77.

605 IRWIN Lee. *Contesting world views: Dreams among the Huron and Jesuits.* Religion 22 (1992) 259-269.

606 KOPPEDRAYER K. I. *The making of the first Iroquois virgin: early Jesuit biographies of the Blessed Kateri Tekakwitha.* Ethnohistory 40 (1993) 277-306.

607 LAFRENIÈRE Denis. *L'éloge de l'indien dans les Relations des jésuites.* Canadian Literature 131 (1991) 26-35.

608 LAROCHE Ginette. *Les jésuites de Québec et la diffusion de l'art chrétien: l'église du Gésu de Montréal, une nouvelle perspective.* Journal of Canadian Art History 14 (1991) 2, 6-27.

609 LEBLANC Marcel. *A la recherche du chemin des jésuites: le voyage d'exploration de Bleiklok, en 1847.* Saguenayensia 33 (1991) 4, 25-27.

610 LEBRAS Yvon. *L'Amérindien dans les Relations du Père Paul Lejeune (1632-1641).* Thèse à l'Université de Laval 1993.

611 *Les salles du Gesù [Montréal], Centre de créativité depuis 1865.* Jésuites canadiens 20 (1993) 2, 1-24.

Chili.

612 ÁLVAREZ HOTT María Luisa. *Misiones jesuitas en la Araucanía (1700-1767).* Tesis en la Universidad de Santiago de Chile 1988 4° [IX]-223.

613 *A 400 años de la llegada de los jesuitas a Chile, 1593-1993.* Texto: Pilar BASCUÑÁN. Investigación: María Angélica ECHENIQUE. Santiago de Chile (Editorial Los Andes) 1993 4° 116.

614 ARAYA ASPÉE Gustavo. *Haciendas y estancias jesuitas en el obispado de Concepción. Propiedades del colegio de Chillán.* Tesis en la Universidad de Santiago de Chile 1989 4° 82.

615 CASANUEVA Fernando. *Chiloé, el jardin de la Iglesia (Notas para la historia de una evangelización colonial lograda).* Dans: *Europa y Iberoamerica: cinco siglos de intercambio.* II (Sanlúcar de Barrameda, Universidad de Sevilla 1992) 7-32.

616 EDWARDS ORREGO Lionel. *La expulsión de los jesuitas.* Revistas chilena de historia y geografía 158 (1990) 227-231.

617 GONZÁLEZ VALENZUELA Héctor. *Los jesuitas y su «Estancia de Rancagua».* Dans son: *Rancagua en la historia* (Rancagua, Edit. Autor 1990) 75-80.

618 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *La teología en Chile hispano.* Teología y vida 32 (1991) 1-2, 61-91.
Voir: Facultades de filosofía y teología de los jesuitas, 65-66; et passim.

619 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *El latín durante la colonia.* Semanas de estudios romanos 3-4 (1986) 271-295.
Voir passim; spécialement: Los jesuitas expulsos, 285-287.

620 *Jesuitas en Chile. Historia y porvenir, 1593-1993.* Mensaje 42 (1993) 175-336.
39 brèves contribution jubilaires par divers auteurs.

621 LÓPEZ CAMPORRO Celia. *Predicadores y pulperos. El comercio al menudeo de los jesuitas en San Juan (Chile) en el siglo XVIII.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 135-147.

622 PINTO RODRÍGUEZ Jorge. *Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900.* Nütram 24 (1991) 3-23.

623 PINTO Jorge. *Misioneros i Mapuches: el proyecto de Padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile.* Dans: *Encuentro de etnohistoriadores, Santiago 1987* (Santiago, Universidad de Chile 1988) 70-92.

624 TAMPE MALDONADO Eduardo S.I. *Compañía de Jesús. Cuatrocientos años de evangelización en Chile, 1593-1993.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1993 12° 38.

Colombie.

625 HERNÁNDEZ APARICIO Pilar. *Las reducciones jesuíticas de los Llanos que pasaron a los franciscanos [y a otros mendicantes].* Archivo ibero-americano 52 (1992) 445-463.

Cuba.

626 MORENO ALONSO Salud. *Bucareli y el paso de los jesuitas por Cuba camino del destierro.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 197-202.

627 MORENO ALONSO Salud. *La expulsión de los jesuitas de Cuba.* Temas americanistas 9 (1991) 14-17.

Dominicaine, République.

628 SÁEZ José Luis S.I. *Una carta anua de la residencia de Santo Domingo (23 octubre 1695).* AHSI 62 (1993) 281-312.

El Salvador.

629 ARROYO Gonzalo S.I. *Jesuitas y militares en El Salvador.* Mensaje 40 (1991) 442-445.

630 BRAVO G[ALLARDO] Carlos S.I. *A tres años de los mártires de la UCA.* Christus 58 (1992) nov.-dic., 72-73.

631 *El caso de los jesuitas sigue abierto.* Estudios centroamericanos 46 (1991) 781-802.

632 *Segundo aniversario del asesinato martirio de la UCA, 16 de noviembre 1989-1991.* Estudios centroamericanos 46 (1991) 975-1044.
Lawyers Committee for Human Rights. *El caso de los jesuitas: la vista pública,* 983-1024.
Instituto de derechos humanos de la UCA. *La vista pública en retrospectiva,* 1025-1031.
TOJEIRA José María. *El caso de los jesuitas dos años después,* 1033-1044.

633 SIVATTE ALGUERÓ Rafael de S.I. *Els jesuïtes a la U.C.A. del Salvador. Presència evangèlica.* Manresa (Ajutament de Manresa) 1991 8° 20.

634 SOBRINO Jon S.I. *Compagnons de Jésus. L'assassinat-martyre des jésuites.* Bruxelles (Entraide et Fraternité) 1990 8° 50.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 663.

635 SOBRINO Jon S.I. *El Salvador no Junkyōsha.* Tōkyō (Tsuge Shobo) 1992 8° 214.

Traduction du livre signalé dans AHSI 60 (1991) n° 665.

Équateur.

636 CORONEL FEIJÓO Rosario. *El Valle Sangriento. De los indígenas de la Coca y el Algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700.* Quito (FLACSO, Abya-Yala) 1991 8° 172. (= Colección Historia, Tesis 4).

637 *Letras de la Audiencia de Quito: período jesuítica.* Selección, prólogo y cronología de Hernán RODRÍGUEZ CASTELO. Caracas (Biblioteca Ayacucho) 1984 8° 394.

États-Unis.

638 BALESI Charles J. *The time of the French in the heart of North America, 1673-1818.* Chicago (Alliance Français) 1992 8° 346.

A propos des jésuites missionnaires voir: Serving God and Country, 210-231; The Indian and the French, 232-245.

639 BLAKE Lawrence D. *The development of formative goals and curricula in American Jesuit high schools, 1965-1990.* Dissertation at Boston College 1993 4° VII-255-.

640 CLANCY Thomas H. S.I. *The Antebellum Jesuits of the New Orleans province, 1837-1861.* Louisiana History 34 (1993) 327-343.

641 CURRAN Robert Emmett S.I. *The bicentennial history of Georgetown University.* I. *From Academy to University, 1789-1889.* Washington, D.C. (Georgetown University Press) 1993 8° XVIII-446.

642 DURKIN Joseph T. S.I. *The windows of Dahlgren, 1893-1993. A prayerful guide.* Washington, D.C. (Georgetown University) 1993 12° [24].

643 GORMAN Margaret R.S.C.J. *The influence of Ignatian spirituality on women's teaching orders in the United States.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 182-204.

644 KUZNIEWSKY Anthony J. S.I. *College of the Holy Cross. Onehundredfifty years.* Worcester, Mass. (W. E. Andrews) 1993 4° [112].

645 LEACHY William P. S.I. *Adapting to America. Catholics, Jesuits, and higher education in the twentienth century.* Washington, D.C. (Georgetown University Press) 1991 8° XIV-188.

646 MCKEVITT Gerald S.I. *«Faith enters by the ear»: Missionary linguistics in the Pacific Northwest.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 242-253.

647 MOORE Carl E. and MOORE Mary A. *A history of the Department of chemistry of Loyola University Chicago, 1870-1980.* Chicago (Loyola University Press 1993) 8° VIII-342.

648 O'HARE Joseph A. S.I. *Jesuit education in America.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 143-154.

649 TETLOW Joseph A. S.I. *The American Jesuits in modern times.* Catholic Historical Review 79 (1993) 289-301.
Article de compte rendu du livre signalé dans AHSI 62 (1993) n° 748.

Mexique.

650 BARTOLOMÉ MARTÍNEZ Gregorio. *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra Don Juan Palafox y Mendoza.* México (Fondo de cultura económica) 1991 8° 332.
Voir: Treinta «prodigios» contra la Compañía, 67-70; Un buen chivato, el P. Canal, 71-74; Informe de Salvatierra, 81-88; El libro de la «Vida interior»: «Censura» del P. Segneri, 129-133; Francisco de Isla, un opositor que no entró en juego a fondo, 183-192.

651 BARTOLOMÉ MARTÍNEZ Gregorio. *Polémica sobre una carta [1648] de don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, al papa Innocencio X.* Celtiberia 69 (1985) 55-73.
Accusation contre la Compagnie de Jésus.

652 DEL RÍO Ignacio. *La guerra de la Chichimeca y la misión de la Baja California.* Dans: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* II (Madrid, Siglo XXI de España 1992) 173-194.

653 GATTA Secondino. *«Los chichimecas, gente belicosisima». Un caso di conversione e riduzione degli Indios del XVI secolo: appunti di etnostoria messicana.* Dans: *America latina, temi e problemi di antropologia* (Roma, Libreria dello Stato 1992) 191-208.
Sur la méthode missionnaire des jésuites voir: 204-207.

654 GATTA Secondino. *Un movimento religioso indigeno nelle missioni gesuitiche del Messico: la ribellione del «falso vescovo» degli Acaxi (1601-1604).* Studia missionalia 41 (1992) 85-106.

655 GÓMEZ PADILLA Gabriel S.I. *El espíritu de san Ignacio en el Noroeste de México.* Jesuitas de México (1993) 2, 22-30.
«Hojearemos unas páginas de F. X. Alegre en su Historia de la provincia ...».

656 GONZÁLEZ GONZÁLEZ Carlos Francisco. *Las misiones jesuíticas en Baja California.* Xipe-Totek 2 (1993) 124-128.

657 POLZER Charles W. S.I. *Las misiones jesuitas en el Noroeste de la Nueva España.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 261-265.

Paraguay.

658 ALFAGEME ORTELLS C. [et autres]. *Felix de Azara. Ingeniero y naturalista del siglo XVIII.* Huesca (Diputación Provincial) 1987 8° 132. (= Colección de estudios altoaragoneses 16).
Voir: La civilización de los indios descrita desde una perspectiva ilustrada: 2. Descripción del método jesuítico, 106-112.

659 AMABLE María A. y ROJAS Liliana M. *Una década aciaga para las reducciones jesuíticas del Paraguay (1730-1740).* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 262-268.

660 BLASI Graciela y PALERMO Stella M. *El concepto de trabajo en las reducciones.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 241-244.

661 BLUMERS Teresa. *La contabilidad en las reducciones guaraníes.* Dans: *La Compañía de Jesús en America* (nº 548) 29-40.

662 CALEFFI Paula. *O traçado das reduções jesuíticas e a transformação de conceitos culturais.* Veritas 37 (1992) 89-94 265-272.

663 CAÑEDO-ARGÜELLES FÁBREGA Teresa. *Las reducciones en el Alto Paraná.* Dans: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* II (Madrid, Siglo XXI de España 1992) 195-216.

664 CARAMAN Ph. S.I. *Ē dēmokratia tōn Iēsouitōn tēs Paragouaēs.* Sugxrona Bēmata 88 (1993) 95-108.

665 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Formación profesional en las doctrinas de los pueblos guaraníes fundados por los jesuitas (1609-1767).* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (nº 548) 41-49.

666 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Organización administrativa y contabilidad en las reducciones guaraníes.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 133-150.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 451.

667 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Las reducciones del Paraguay: Opción por los pobres y obediencia.* CIS 24 (1993) 2, 9-30.

668 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Reduções jesuíticas do Paraguai (Um livro apresentado pelo seu autor).* Brotéria 136 (1993) 454-464.
Cf. AHSI 63 (1993) nº 763.

669 COLLO Paolo. *L'utopia e la guerra. L'esperimento dei gesuiti in Paraguay.* S. Domenico di Fiesole (Edizioni Cultura della pace) 1993 8° 124.

670 CRO Stelio. *Muratori, Charlevoix, Montesquieu and Voltaire. Four views of the Holy Guarani Republic.* Diechiocho 14 (1991) 113-123.

671 DOEIJO HERRERO Luis. *Las reducciones jesuíticas en Paraguay: un ejemplo de socialismo.* Alicante (Autor-Editor) 1991 8° 346.

672 DOMÍNGUEZ Lidio. *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay en el momento de la expulsión.* Suplemento antropológico 26 (1991) 167-212.

673 ECHENIQUE Nora Inés – FERREIRA Miriam Mabel. *Alimentación y salud en las reducciones jesuíticas (Parte II).* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 235-251.
Cf. AHSI 55 (1986) nº 388.

674 FIORI Antonio. *Il sacro esperimento del Paraguay.* Studium 89 (1993) 768-770.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 708.

675 FLORES Moacyr. *A catequese dos guaranis e os conflitos com o colonialismo espanhol.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 75-88.

676 HAUBERT Maxime. *Jesuitas, indios y fronteras coloniales en los siglos XVII y XVIII: algunas notas sobre las reducciones del Paraguay, su formación y su destrucción final.* Folia histórica del Nordeste 10 (1991) 5-23. – Réédition dans: Sociedad y religión 9 (1992) 49-63.

677 *Historia de Nicolás I, rey del Paraguay y emperador de los Mamelucos.* Madrid (Ediciones A. Machado) 1986 8º 96. (= Biblioteca Antonio Machado de obras raras y curiosas 5).

678 KAHLE Günter. *Der Jesuitenstaat von Paraguay.* Aus Politik und Zeitgeschichte (1992) 25-32.

679 KENNEDY R. Frank S.I. *An integrated perspective: Music and art in the Jesuit Reductions of Paraguay.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 215-229.

680 KERN Arno Álvarez. *Problemas teórico-metodológicos relativos a análise de processo histórico missioneiro.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 27-42.

681 KERN Arno Álvarez. *Utopia e missões.* Anais do VIII Simpósio de estudos missioneiros (1989) 20-33.

682 MAEDER Ernesto J. A. *Las misiones de guaraníes; historia demográfica y conflictos con la sociedad colonial, 1641-1807.* Dans: *História e população: Estudos sobre a América Latina* (São Paulo, Fundação Sistema estadual de análise de dados 1990) 41-50.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 1038.

683 MAEDER Ernesto J. A. *Misiones del Paraguay: Conflictos y disolución de la sociedad guaraní.* Madrid (Editorial Mapfre) 1992 8º 304.

684 MAEDER Ernesto J. A. *¿Pasividad guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (nº 548) 157-172.

685 MAEDER Ernesto J. A. *Talleres artesanales en los pueblos de indios y en los misiones jesuíticas de Paraguay.* Dans: *Formación profesional y artes decorativas en Andalucía y América* (Sevilla, Junta de Andalucía 1991) 31-46.

686 MALLMANN Alfeu Nilson. *Retrato sem retoque das missões guaranis.* Porto Alegre (Martins Livreiro-Editor) 1986 8° 364.

687 MARTÍNEZ MARTÍN Carmen. *Relación de la documentación existente sobre la provincia del Paraguay en el Archivo histórico provincial de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (Madrid).* Revista complutense de historia de América 17 (1991) 261-263.

688 MARTÍNEZ MARTÍN Carmen y CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Análisis comparativo de las «Cartas anuas» de la provincia jesuítica del Paraguay (1618-1619) con dos documentos previos.* Revista complutense de historia de América 18 (1992) 159-178.

689 MASSARE DE ACUÑA Leida. *Catálogo de documento sobre los jesuitas.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 264-279.

690 MASSARE DE ACUÑA Leida. *Documentos sobre los jesuitas existentes en la biblioteca Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesús.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 287-293.

691 MASSARE DE KOSTIANOVSKI Olinda. *Manifestaciones culturales en las reducciones jesuíticas.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 82-96.

692 MELIÀ Bartomeu S.I. *La création d'un langage chrétien dans les réductions des guarani au Paraguay.* Asunción (Universidad Católica) 1987 8° 356.
Cf. AHSI 38 (1969) n° 223.

693 MELIÀ Bartomeu S.I. *A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 9-21.

694 MELIÀ Bartomeu S.I. *Misión por reducción.* Suplemento antropológico 26 (1991) 213-228.

695 MELIÀ Bartomeu S.I. *Potynó: la cuestión del trabajo indígena guaraní.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 295-326.

696 MYRLAND Nils. *Opción por los indios en el inicio de las reducciones jesuíticas del Paraguay. Dans: La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 203-213.

697 NONIS Pietro. *Il cristianesimo felice del «Paraguai» di L. A. Muratori.* Communio (1993) marzo-aprile, 82-103.

698 OLEVANO Alessandra. *La politica linguistica dei missionari gesuiti nello «Stato dei Guarany».* Tesi all'Università di Roma, «La Sapienza» 1993 4° III-201.

699 PÉREZ DE GIUFFRÉ Martha. *El aspecto estético en el teatro jesuítico guaraní.* Signos universitarios 10 (1991) 13-31.

700 PÉREZ DEL VISO Ignacio S.I. *La utopía jesuítica de las reducciones.* CIAS 41 (1992) 353-363.

701 PIOLI DE LAYERENZA Alicia J. y ARTIGAS DE REBES María I. *La cultura guaraní y la experiencia misional.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 219-226.

702 PREISS Jorge Hirt. *A música nas missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII.* Porto Alegre (Martins Livreiro) 1988 8° 68.

703 RABUSKE Arthur S.I. e LOPES Miguel Vicente S.I. *Duas visitas às reduções jesuíticas da antiga província do Paraguai.* São Leopoldo (Instituto Anchietano de pesquisas – UNISINOS) 1992 8° 94. (= Publicações avulsas 10).

704 RANDLE Guillermo S.I. *España y Roma en el origen urbano de las misiones jesuitas guaraníes (1610-1767).* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 275-305.

705 RIVERA Alberto A. *Martin de Moussy y su «Memoria histórica sobre la decadencia y ruina de las misiones jesuíticas en el seno del Plata. Su estado en 1856».* Folia histórica del Nordeste 10 (1991) 249-339.

706 RODRIGUES BRANDÃO Carlos. *Los guaraníes: religión, resistencia y adaptación.* Dans: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* II (Madrid, Siglo XXI de España 1992) 323-348.

707 RUEDI Nora y SOMOZA Jorge. *Estimación de la mortalidad de jesuitas, nacidos entre 1550 y 1749, que vivieron en las misiones del Paraguay, Cuenca del Plata.* Dans: *História e população. Estudos sobre a América Latina* (São Paulo, Fundação Sistema estadual de análise de dados 1990) 88-96.

708 RUIZ DE MONTOYA Antonio S.I. *The spiritual conquest accomplished by the religious of the Society of Jesus in the provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay and Tape. A personal account of the founding and early years of the Jesuit Paraguay reductions.* Introduced by C. J. MCNASPY S.I. Translated by C. J. MCNASPY S.I., John P. LEONARD S.I. and Martin E. PALMER S.I. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1993 8° 224. (= Jesuit primary sources in English translation 11).

709 SÁENZ Alfredo S.I. *La educación por la belleza en las reducciones guaraníticas.* Gladius 24 (1991) 63-75.

710 SALA Dalton Jr. *Arte e sociedade nas reduções jesuíticas da bacia do Prata.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 44-66.

711 SALA Dalton Jr. *Reduções jesuíticas de índios guaranis na bacia do rio da Prata: Função retórica da arte no processo de catequese.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 89-102.

712 SCHALLENBERGER Erneldo. *Missões jesuíticas e escravidão indígena.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 142-162.

713 SCHALLENBERGER Erneldo. *Missões: trabalho e evangelização.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 9-19.

714 SCHÄRER Lidia C. *San Ignacio y los milagros en la salud a través de las cartas anuas (1626-1639).* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 257-261.

715 SCHATZ Klaus S.I. *Zur Inkulturationsproblematik der Jesuitenreduktionen. Neuere spanisch-sprachige Publikationen und Forschungsergebnisse.* Theologie und Philosophie 68 (1993) 409-419.

716 SOUZA José O. *Uma análise do discurso missionário: o caso da «indolência» e «imprevidência» dos guaranis.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 103-123.

717 VILLEGA Juan. *Los artesanos en las reducciones.*Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 22-43.

718 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Missões do Paraguai.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 304-314.

Pérou.

719 ARRIAGA Pablo José de S.I. *Eure Götter werden getötet. «Ausrottung des Götzendienstes in Peru» (1621).* Aus dem Spanischen übersetzt von Karl A. WIPF. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1992 8° XVI-264.

720 BACIERO Carlos S.I. *Domingo de Soto a los primeros jesuitas del Perú.* Dans: *Proyección y presencia de Segovia en América* (Segovia, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1992) 483-500.

721 CEBRIÁN GONZÁLEZ Carmen y ARENAS FRUTOS Isabel. *Situación de la provincia del Perú a finales del siglo XVI: «La crónica anónima de 1600».* Suplemento de Anuario de estudios americanos 49 (1992) 2, 11-29.

722 *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIIIe siècle. Description de la province et des missions de Maynas au royaume de Quito,* par le R.P. MAGNIN. Texte établi et annoté par Thomas HENKEL. Grolley (Édition de l'Hèbe) Fribourg (Bibliothèque cantonale et universitaire) 1993 8° 296.

723 LISI Francisco Leonardo. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos.* Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca (Ediciones Universidad de Salamanca) 1990 8° 388. (= Acta salmanticensia, Estudios filológicos 233).

Voir: de Acosta como autor de las actas, 57-83.

724 MARONI Pablo S.I. – ZÁRATE Andrés de S.I. – MAGNIN Juan S.I. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río. ...* Edición crítica, introducción e índices de Jean-Pierre CHAUMEIL. Iquitos (IIAP-CETA) 1988 8° 566. (= Monumenta amazónica B 4).

725 MARTÍN Luis. *The Peruvian Indian through Jesuit eyes: The case of José de Acosta and Pablo José de Arriaga.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 205-214.

726 MARTÍN RUBIO María del Carmen. *Misiones jesuíticas en Maynas (siglos XVII-XVIII).* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 181-190.

727 NIETO Armando S.I. *Las misiones de los jesuitas del Perú.* Revista peruana de historia eclesiástica 2 (1992) 191-210.

728 SOLARI SWAYNE Manuel – LANG Werner (fotografía). *San Pedro de Lima, la Penitenciaría y la Virgen de la O.* Lima (Peru-invest) 1982 4° 158. (= Orgullos del Perú).

729 SWEET David. *Misioneros jesuitas e indios «recalcitrantes» en la Amazonia colonial.* Dans: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* I (Madrid, Siglo XXI de España 1992) 265-292.

730 TARDIEU Jean-Pierre. *L'Église et les noirs au Pérou, XVIe et XVIIe siècles.* Paris (L'Harmattan – Université de La Réunion) 1991 8° 1034.

Dans le chap. Les ordres religieux et les esclaves (141-286) voir surtout: Les donations suscitées par les jésuites, 145-148; Les jésuites et l'achat d'esclaves, 154-177; Le traitement des esclaves des ordres religieux: exemple des jésuites, 223-282. Dans le chap. Situation religieuse des «bozales» (317-356) voir: La méthode du Père Alonso Sandoval, 339-356. Dans le chap. La pastorale des noirs (357-550) voir: Le ministère des jésuites, 454-550.

731 TARDIEU Jean-Pierre. *Les jésuites et la «lengua de Angola» au Pérou (XVIIe siècle).* Dans: *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale* (Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle 1993) 191-204.

Los jesuitas y la «lengua de Angola» en Perú (siglo XVII). Revista de Indias 53 (1993) 627-637.

732 URIARTE Manuel J. S.I. *Diario de un misionero de Maynas.* Iquitos (IIAP-CETA) 1986 8° 686. (= Monumenta amazónica B 2).

Uruguay.

733 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La génesis de las vaquerías de los pueblos tapes y guaraníes de la Banda Oriental del Uruguay a la luz de documentación inédita, apenas conocida.* Anais do VIII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1989) 167-202.

Cf. AHSI 60 (1991) n° 724.

734 GONZÁLEZ RISSOTTO Luis Rodolfo y RODRÍGUEZ VARESE Susana T. *El proceso de aculturación de los guaraníes-misioneros en la sociedad uruguaya.* Anais do VII Simpósio nacional de estudos missioneiros (1987) 97-116.

735 GONZÁLEZ RISSOTTO Luis Rodolfo y RODRÍGUEZ VARESE Susana T. *Las reducciones franciscanas y jesuíticas en la Banda Oriental del Uruguay.* Suplemento antropológico 26 (1991) 229-251.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 792.

Vénézuéla.

736 *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767).* San Cristóbal (Universidad Católica del Táchira) 1992 8º 846 et 846.
DEL REY FAJARDO José S.I. *Introducción al estudio de la historia de las misiones jesuíticas en la Orinoquia,* I 197-682.
SAMUDIO A., Edda O. *Las haciendas jesuíticas de las misiones de los llanos del Casanare, Meta y Orinoco,* 717-781.
DONÍS RÍOS Manuel Alberto. *La cartografía jesuítica en la Orinoquia (siglo XVIII),* 783-840.
DEL REY FAJARDO José S.I. *Los jesuitas y las lenguas indígenas venezolanas,* II 5-128.
5 autres études sont signalées à leur place.

C. ASIE.

737 BERNAD Miguel Á S.I. *Five great missionary experiments and cultural issues in Asia.* Manila (Cardinal Bea Institute, Loyola School of Theology, Ateneo Manila University) 1991 8º XII-184. (= Cardinal Bea Studies 11).

738 KÖSTER Fritz. *Ricci und Nobili – der Ritenstreit.* Dans: *Warum Mission?* I/3 (St. Ottilien, EOS Verlag 1984) 41-62.

739 RIES Jules. *Rites (Querelles des).* Catholicisme 12 (1990) 1268-1272 – 13 (1993) 1-3.

Chine.

740 BRÜLLMANN Claudia – LANGEMANN Christoph – VOIRET Jean Pierre. *Reportagen oder Zeugnisse einer Akkulturation? Zu den «Lettres édifiantes et curieuses ...» von Jesuitenmissionaren in China.* Orientierung 57 (1993) 51-55.

741 COLLANI Claudia von. *La troisième rencontre du christianisme avec la Chine: La mission des jésuites en Chine de 1662 à 1780.* Les chrétiens et la Chine 3 (1993) juin, 2-6.

742 COUCEIRO Gonçalo. *O observatório de Pequim.* Oceanos (1992) novembro, 88-89.

743 COUCEIRO Gonçalo. *Pintores jesuítas na China.* Oceanos (1992) novembro, 92-101.

744 CUMMINS J. S. *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China.* Aldershot Hants (Scolar Press) 1993 8º XVI-350.

745 D'ARELLI F. *Gesuiti italiani missionari in Cina durante i secoli XVI-XVIII.* Asia Orientale (1992) 10-11, 55-67.

746 F[ERREIRA] A[ntónio] M[ega]. *Do bom uso da matemática na propagação da fé.* Oceanos (1992) novembro, 82-83. – Suit la lettre du P. André Pereira, du 20 novembre 1632, 84-87.

747 *Gesuiti italiani nella zona di Hukou (Taiwan) (1953-1993).* Edizione straordinaria di Voci d'Oriente. Taipei (Holy Family Church) 1993 8° VI-110.

748 LIBBRECHT Ulrich en VANDE WALLE Willy. *Belgae in China.* Brussel (Ferdinand Verbiest-onderzoeksproject) 1985 8° 64.

749 MARCIL Michel S.I. *Un projet apostolique: l'évangélisation de la Chine [Les 75 ans de la mission de Süchow].* Le Brigand (1933) sept.-oct., 4-20.

750 MUNGELLO David E. *The significance of the Chinese rites controversy in Sino-Western history. An introduction.* San Francisco (Ricci Institute) 1992 8° 22.

751 RULE Paul. *Jesuit missions in China.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 42-47.

752 UDÍAS VALLINA Agustín S.I. *Jesuitas astrónomos en Beijing: 1601-1805.* Revista española de física 6 (1992) 4, 55-60. – Réédition in: Theologica xaveriana 43 (1993) 373-389.

753 VILLAROEL Fidel O.P. *The Chinese rites controversy. Dominican viewpoint.* Philippiniana sacra 28 (1993) 5-61.

754 WITEK John W. S.I. *Assessing some principal Jesuit published accounts of the late Ming and early Qing political order.* Southeast Conference Association for Asian Studies. Annals 14 (1991) 59-69.

755 YAZAWA Toshihiko. *Seiyōjin no mita Chūgoku Kanryō.* Tōkyō (Tōhō Shoten) 1993 8° 212.

Traduction: L'administration impériale chinoise (16e-18e siècles) vue par les européens. – Livre basé principalement sur les lettres édifiantes et les documents des PP. Schall, Couplet et Ricci.

Indes.

756 BAILEY Gauvin. *The Catholic shrines of Agra.* Arts of Asia 23 (1993) 4, 131-137.

757 CLARYSSE L. S.I. *Fire must burn. [The Ranchi Province apostolates].* Ranchi (Catholic Press) 1993 8° 32.

758 *Constant Lievens and the Catholic Church in Chotanagpur.* Edited by Peter TETE S.I. Ranchi (Archbishop's House) 1992 8° XIV-222.

TETE Peter S.I. *A historical survey of the Catholic Church in Chotanagpur,* 13-27.
PONETTE P. S.I. *The Ranchi mission,* 29-34.
VAN EXEM A. S.I. *The unfolding tribal economy,* 35-51.
CLARYSSE L. S.I. *Education in Chota Nagpur,* 53-65.

759 CORREIA-AFONSO John S.I. *Jesuit theatre in sixteenth-century Goa.* Indica 30 (1993) 63-68.

760 CORREIA-AFONSO John S.I. *The Jesuits at the Mughal Court: a new document.* Indian Archives 38 (1989) 2, 10-20.

761 *Gujarat. Una misión centenaria (Servicio documentación Gujarat).* Jesuitas 40 (1993) 7-16.

762 JOSSON H. S.I. *The mission of West Bengal or the archdiocese of Calcutta. Belgian province of the Society of Jesus.* Ranchi (Catholic Press) 1993 8° VIII-304.

Japon.

763 G[ARCÍA] GUTIÉRREZ Fernando S.I. *A survey of «Nanban» art.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 101-132; aussi dans: Review of Culture (1993) oct.-dec., 70-102.

764 *Jōchi Daigakushi shiryōshū* [Supplément] *(1903-1969).* Tōkyō (Jōchi Daigaku) 1992 8° IV-284.
Cf. AHSI 59 (1990) n° 452.

765 JORISSEN Engelbert. *Alessandro Valignano e o Japão. Duas visitas e três documentos: «Os Advertimentos» (1581-82), «Sumario del Japón» (1583), «Adiciones del Sumario del Japón» (1582).* Revista de cultura (1993) out.-dez., 49-72.

766 LEITÃO Ana Maria. *Os jesuítas e o comércio do Japão.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 23-34.
The Jesuits and the Japan trade. Review of Culture (1993) oct.-dec., 23-34.

767 LOPES António S.I. *Primeira visita do Japão à Europa, nos 450 anos da chegada dos Portugueses (1543-1993).* Brotéria 137 (1993) 160-178.

768 RUIZ-DE-MEDINA Juan S.I. *La misionación clandestina en el Japón.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 171-182.
The underground work of the missionaries in Japan. Review of Culture (1993) oct.-dec., 141-153.

769 SCHWADE Arcadio. *D. Francisco de Bungo e o projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga).* Revista de cultura (1993) out.-dez., 41-48.

770 SMITS Ivo. *Aesopus in Japan. Een zeventiende-eeuwse bestseller.* Hermeneus 65 (1993) 168-172.
Basé sur la première traduction des jésuites en 1593.

771 WAKISAKA Geny. *Obras publicadas pelos jesuítas nos séculos XVI-XVII no Japão.* Estudos portugueses e africanos (1988) 1, 77-89.

772 YAMAGUCHI T. *A study of Kokuji-Daijibon in early Kirishitan-ban (Jesuit mission press).* Biblia 98 (1992) 16-50 (en japonais).

773 Yūki Ryōgo S.I. *Tenshō shōnen shisetsu. Shiryō to kenkyū.* Nagasaki (Seibō no Kishisha) 1992 8° [viii]-268.
Traduction: L'ambassade des jeunes japonais de l'ère Tenshō. Documents et études.

Philippines.

774 Arcilla José S. S.I. *Jesuit missionary letters from Mindanao.* II. *The Zamboanga-Basilian-Joló mission.* Quezon City (Philippine Province Archives) 1993 8° xxxii-564.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 766.

775 Bernad Miguel Á. S.I. *The Tamontaca experiment in the Southern Philippines, 1861-1899.* Dans son: *Missionary experiments* (n° 737) 115-141 173-181.

776 Manchado Marta María. *La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas. Los meses previos a la expulsión.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 173-179.

Sri Lanka.

777 Hamilton Andrew S.I. *The Jesuit mission to Ceylon.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 48-58.

D. Afrique.

778 Buckland Stephen S.I. *Jesuit presence and the struggle for freedom [in Zimbabwe].* Month 254 (1993) 174-182.

779 Butaye René S.I. *Les jalons d'une évangélisation. Mission de Lemfu, 1898-1919.* Ouvrage posthume. Kinshasa (Éditions Loyola) 1993 8° 48.
Sur l'auteur voir: Présentation (1-3) par Marcel Matungulu Otene S.I.

780 Croegaert Luc S.I. *L'action culturelle des missionnaires au Congo belge.* Cellule «Fin de siècle» (1992) 243-269.

781 Dwyer John Orr. *The Jesuits in Africa.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 254-267.

782 *Os jesuítas em Moçambique no cinquentenário de 4° periodo de missão.* Jesuítas (1993) 46-47.

783 Knefelkamp Ulrich. *Mission und Kolonialismus. Portugals Scheitern in Äthiopien (1520-1640).* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 20 (1988-1992) 1-23.

784 Libois Charles S.I. *Monumenta Proximi-Orientis.* II. *Égypte (1547-1563).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1993 8° 138*-346. (= Monumenta Hist. S.I. 145).

785 Saint Moulin Léon de S.I. *Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale.* Zaïr-Afrique 33 (1993) 545-571.

786 ŻUKOWSKI Arkadiusz. *Polscy jezuici w Afryce Południovej.* Horyzonty Wiary 18 (1993) 61-73.

E. OCÉANIE.

787 HIDALGO NUCHERA Patricio. *Los jesuitas de Filipinas impulsores del descubrimiento y evangelización de las islas Palaos.* Estudios eclesiásticos 68 (1993) 109-120.

788 RULE Paul. *The Jesuit mission at Daly River. Maguglub and the Apples.* Dans: *Returning to Jesuit history* (n° 27) 75-81.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

789 Catholicisme 13 (1993).
DUCLOS P. S.I. *Roberti, Jean,* 23; *Rodriguez, Simon,* 54-55; *Rougemont, François de,* 158-159; *Ruiz de Montoya, Antoine,* 210; *Saint-Jure, Jean-Baptiste,* 533; *Salmerón, Alphonse,* 743; *Sánchez, Thomas,* 789-790; *Schrader, Clément,* 934-935.
DAYRAN S. *Roberts, Thomas,* 24-25.
LECLER J. S.I. *Rondet, Henri,* 96-97; *Rouët de Journel, Marie-Joseph,* 156-157; *Rouquette, Robert,* 159-160; *Rousselot, Pierre,* 172-173; *Scorraille, François Henri Raoul de,* 958-959.
BEYLARD H. S.I. *Roothaan, Jean-Philippe,* 103-104; *Rosweyde, Héribert,* 129; *Roure, Lucien,* 160-161; *Rozaven, Jean-Louis de,* 188-189; *Secchi, Angelo,* 975-976; *Sengler, Antoine,* 1090; *Sevin, Jacques,* 1200-1201.
VALLIN P. S.I. *Rossignol, Jean-Joseph,* 126-127.
DEHERGNE J. S.I. *Roy, Nicolas-Marie,* 174.
CÉLÉBART Y.-Cl. *Sailer, Johann Michael,* 448-449.
DUTEIL J.-P. *Schall von Bell, Johann Adam,* 888-890; *Semedo, Alvarez,* 1056-1057.
DARRICAU R. *Segneri, Paolo Senior,* 1032-1033.

790 Dictionnaire de spiritualité 16, fasc. 104-105 (1993).
CARVALHO José Vaz de S.I. *Vieira, Antoine,* 738-744.
MELLINATO Giuseppe S.I. *Vigitello, Joseph Marie,* 752-753; *Vivaldi, Augustin,* 1060-1061.
COLPO Mario S.I. *Vilariño Ugarte, Remi,* 762; *Villanueva, Melchior de,* 774; *Villegas, Bernardin de,* 784-785; *Vitoria, Jean Alphonse de,* 1051-1052.
RUIZ JURADO Manuel S.I. *Villacastín, Thomas de,* 762-764.
DERVILLE André S.I. *Ville, Jean-Claude,* 781-782.
DUMEIGE Gervais S.I. *Viller, Marcel,* 799-801.

791 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 24, fasc. 143 (1993).
HOLT T. G. S.I. *Howlett ou Houling, John,* 1313-1314.
SZILAS L. S.I. *Hrabowski, Mikuláš,* 1342.
WETTLAUFF M. *Huber, Franz Xaver,* 1381-1382.

792 Dizionario biografico degli italiani 41-43 (1992-1993).
Dans le vol. 41:
FORMIGHETTI G. *Donati, Alessandro,* 9-10.
ZACCARIA R. *Dovizi, Angelo,* 588-591.
BUCARELLI M. *Draghetti, Andrea,* 629-630.
Dans le vol. 42:
IOLY ZORATTINI P. C. *Eliano, Giovanni Battista,* 472-475.
Dans le vol. 43:
PERI V. *Eudemonoiannis, Andrea,* 467-470.
DE CARO L. *Eximeno Pujades, Antonio,* 582-589.

793 Nationaal Biographisch Woordenboek 11 (1985) – 14 (1992).
Dans le vol. 11 (1985):
BAUDEZ Louis S.I. *Cleyn, Franciscus Joannes de,* 127-129; *Muller, Albert Marie Joseph André,* 540-542.
TANGHE Omer, *Lievens, Constant,* 444-447.
CLAES Frans S.I. *Mierlo, Johannes Josephus Franciscus (Jozef) van,* 500-507; *Salsmans, Jozef,* 685-689.
SNELLINGS Dirk. *Munninckx, Franciscus,* 543-545.
VAN DE VYVER Omer S.I. *Tacquet, André,* 755-759.
Dans le vol. 13 (1990):
HENDRIX Guido. *Blende (Blendez), Frans Willem de,* 93-97.
Dans le vol. 14 (1992):
VAN HOUDT Toon. *Lessius, Leonardus (Leys, Lenaert),* 416-424.
LENDERS Piet S.I. *Suerck, Joost van (Mansilla, Justus),* 659-664.
KENIS Leo. *Verhoeven, Antonius,* 714.

Abernethy Thomas 1603-? jésuite jusqu'en 1638.

794 ROBERTS Alasdair. *Thomas Abernethy, Jesuit and covenanter.* Records of the Scottish Church History Society 24 (1991) 141-160.

Acosta José de 1540-1600.

Voir n° 557 725.

795 José de Acosta. *Le peregrinazioni di Bartolomé Lorenzo.* A cura di Fausta ANTINUCCI. Palermo (Sellerio) 1993 12° 98. (= Il divano 62).

796 ABRIL CASTELLÓ Vidal. *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I.* Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1992 8° 1234. (= Corpus Hispanorum de pace 29).
Voir: Cuestion incidental: ¿Fue lascasista José de Acosta? 108-110.

797 ANADÓN José. *El Padre Acosta y la personalidad histórica del hermano Lorenzo.* Cuadernos americanos 12 (1988) 6, 12-38.

798 ARROYO Millán S.I. *El P. José de Acosta S.I. (1540-1600) y la educación de los indios de América.* Educadores 34 (1992) 487-505. – Reedition in: Theologica xaveriana 43 (1993) 353-372.

799 BACIERO Carlos S.I. *Acosta y el Catecismo limense: una nueva pedagogía.* Dans: *Inculturación del Indio* (Salamanca, Universidad Pontificia 1988) 201-262.

800 CAVASSA CANESSA Ernesto. *Una metáfora teológica inculturada. La «Salvación de los indios» en José de Acosta.* Miscelánea Comillas 51 (1993) 89-123.

801 Delgado Mariano. *Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der «Wandel» in der Beurteilung der indischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 49 (1993) 257-290.
Sur les idées de J. Acosta voir: 266-271.

802 Del Pino Díaz Fermín. *La civilización indiana como criterio de diferenciación misional para el P. Acosta.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (nº 548) 251-259.

803 Del Pino Díaz Fermín. *La Renaissance et le Nouveau Monde: José de Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600).* L'Homme 32 (1992) 309-326.

804 Durán Juan Guillermo. *El «Tercer Catecismo» como medio de transmisión de la fe.* Dans: *Inculturación del Indio* (Salamanca, Universidad Pontificia 1988) 83-200.

805 Enguita Utrilla José M. *Indoamericanismos léxicos en dos «cartas annuas» del Padre Acosta.* Anuario de letras 29 (1991) 105-132.

806 La Torre y López Arturo Enrique de. *Dos criollos vallisoletanos: Acosta y Polo de Ondegardo. Sus informaciones sobre idolatrías.* Dans: *Castilla y León en América.* III (Valladolid y León, Caja España de inversiones 1991) 259-278.

807 Sievernich Michael S.I. *La visión teológica del Nuevo Mundo en la obra de José de Acosta.* Stromata 49 (1993) 185-201.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 782.

808 Villegas Juan S.I. *El indio y su evangelización de acuerdo a los lineamentos del P. José de Acosta S.I.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (nº 548) 331-376.

809 Villegas Juan S.I. *El tiempo como categoría misional en el P. José de Acosta S.I.* Dans: *Misiones en la Orinoquia* (nº 736) 779-799.

Acuña Cristóbal de 1597-1670.

810 Cristóbal de Acuña S.I. *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas.* Reprint der Ausgabe Madrid 1891. Mit einem Vorwort von E. M. Frank, und einer biographischen Einführung von B. Schmelz. Bonn (Verlag Holos) 1991 8º xviii-xxx-208. (= Quellen zur Geschichte Amasoniens 2).

Adessi Tommaso 1857-1915.

811 J[appelli] F[ilippo S.I.] *Un pugliese formatore di missionari per l'India. P. Tommaso Adessi S.I.* Societas 42 (1993) 117-119.

Aleni Giulio 1582-1649.

812 Menegon Eugenio. *A different country, the same heaven: A preliminary biography of Giulio Alenis S.I. (1582-1649).* Sino-Western Cultural Relations Journal 15 (1993) 27-51.

Álvares Manuel 1526-1583.

813 TORRES Amadeu. *Humanismo inaciano e artes de gramática. Manuel Álvares entre a «ratio» e o «usus».* Academia portuguesa de história. Anais 32 (1988) 19-40.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 791.

Amstad Theodor 1851-1938.

814 BOHNEN Aloysio S.I. *Pe. Teodoro Amstad S.I., um eminente apóstolo social.* Estudos leopoldenses 29 (1993) set.-out., 77-88.

Anchieta B. José de 1534-1597.

Voir nº 556 596.

815 Pe. Joseph de Anchieta S.I. *Doutrina cristã.* 1. *Catecismo brasílico.* 2. *Doutrina autógrafa e Confessionário.* Introdução, tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1992 8° 240 150. (= Obras completas 10).

816 AZEVEDO FILHO Leodegário A. de. *A obra de Anchieta e a literatura novilatina em Portugal.* Rio de Janeiro 1985 8° 54.

817 AZEVEDO FILHO Leodegário A. de. *As poesias de Anchieta em português: estabelecimento do texto e apreciação literária.* Rio de Janeiro (Antares Brasília) 1983 8° 170.

818 CICCOTTI Spartaco Francesco S.I. *Il grande Anchieta.* Gentes 67 (1993) 282-322.

819 GANUZA Juan Miguel S.I. *El beato José Anchieta, apóstol del Brasil.* Caracas (Ediciones Tripode) 1992 8° 64. (= Evangelizadores de América 25).

820 PIRES Alves. *Anchieta, o primeiro grande escritor brasileiro.* Brotéria 134 (1992) 25-40 314-328; 136 (1993) 12-31.

821 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Anchieta na Bahia.* Conferência de 1966 adaptada por Hipólito Maria CHEMELLO S.I. Cohiba (Comissão de história da província da Bahia) 1992 8° 32. (= Cadernos da história S.I. 4)

822 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *O anel e a pedra.* Belo Horizonte (Editora Itatiaia) 1993 8° 412.

Dans ces mélanges de réédition la plus grande partie des études regarde l'Apôtre du Brésil. Nous les signalons ici ensemble. Les autres sont signalées à leur place.

Nóbrega e Anchieta na fundação de São Paulo. 86-102; Cf. AHSI 42 (1973) nº 237.

Anchieta e a coligação dos Tamoios, 103-137; Cf. AHSI 36 (1967) nº 364.
Na inauguração da estátua de Anchieta em Santos, 138-148.
Anchieta, mestre de alegria, 149-154.
Anchieta na Bahia, 182-204. Cf. nº 821.
Anchieta na capitania do Espírito Santo, 205-224.
Itália na vida do beato Anchieta, 241-245; Cf. AHSI 59 (1990) nº 489.
O livrinho de várias poesias, 250-259.
A poesia de Anchieta, 260-271; Cf. AHSI 26 (1957) nº 257.
Razões da beatificação de Anchieta, 272-282.

Andrade António de 1580-1634.

823 DIDIER Hugues. *António de Andrade à l'origine de la tibétophilie européenne.* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 20 (1988-1992) 45-71.

824 DIDIER Hugues. *La découvert du Tibet. António de Andrade S.I.* Christus 40 (1993) 371-381.

Andrés Juan 1740-1817.

825 RÍOS Juan Antonio. *Las «Cartas familiares» de Juan Andrés.* Supplemento a Quaderni di filologia e lingua romanze 7 (1992) 86-99.

Arató Pál 1914-1993.

826 KOVÁCS Elisabeth. *Eine Bibliotheca Pontificum. Grundlagen und Grundlinien für eine moderne Geschichte der Päpste.* Revue d'histoire ecclésiastique 87 (1992) 633-662.

Sur l'oeuvre bibliographique du P. Arató. – Cf. aussi sa nécrologie, p. 959.

Arena Filippo 1708-1789.

827 CAPIZZI Carmelo S.I. *Un insigne matematico e botanico siciliano, Filippo Arena S.I. (1708-1789). Avvio di una ricerca biografica.* Rivista storica del Mezzogiorno 26 (1991) 176-215.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) nº 1149.

Arriaga Pablo José de 1564-1622.

Voir nº 719 725.

828 TRIGO Pedro S.I. *Una mala fe. Campaña de extirpación de idolatrías. A propósito de una obra del P. Pablo José de Arriaga S.I.* Revista latinoamericana de teología 9 (1992) 149-187.

Arriaga Rodrigo de 1592-1667.

829 OÑATE GUILLÉN Carmelo S.I. *Dos cartas de Rodrigo de Arriaga a Andrés Mendo.* Berceo 125 (1993) 113-125.

830 POLÍVKA Jiří. *Rodrigo de Arriaga a jeho nauka o kontinuu.* Dans: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách* (Praha, Památník národního písemnictví 1992) 244-247.

Résumé: Rodrigo de Arriaga und seine Lehre vom Kontinuum, 296.

Arrupe Pedro 1907-1991.

Voir nº 10.

831 ARRUPE Pedro S.I. *Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe.* 4ª edición. Bilbao (Mensajero) 1991 8º 276. (= Biblioteca Testimonios).

832 CARBRAY Richard J. *Pedro Arrupe S.I. 1907-1991.* Dans son: *Prophets of human solidarity* (Seattle, B. Krohn and Associates 1992) 90-100.

833 CONTRERAS GODOY Juan Pablo S.I. *Pedro Arrupe. Apertura y audacia.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1993 12º 50. (= Héroes de nuestro tiempo 82).

834 KIM Agnès. *Universalité – particularité – unité – pluralité dans la mission à la lumière de la théologie trinitaire, à partir des écrits du P. Arrupe.* Mémoire de maîtrise à l'Institut Catholique de Lyon 1992.

835 LAMET Pedro Miguel S.I. *Pedro Arrupe. Un'esplosione nella Chiesa.* Milano (Àncora) 1993 8° 452. (= Protagonisti 5).
Cf. AHSI 59 (1990) n° 494.

836 PITTAU Giuseppe S.I. *Padre Arrupe, missionary of Japan.* Mission Outlook 23 (1991) 103-106.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 1191.

Auger Émond 1530-1591.

837 TELLE E. V. *Un manifeste anti-irénique à la veille de la Saint-Barthélemy.* Bibliothèque d'humanisme et renaissance. Travaux et documents 53 (1991) 695-707.
Manifeste du P. É. Auger, invitant à une reprise d'action offensive pour en finir avec l'hérésie.

Aulneau Jean-Pierre 1705-1736.

838 DEBOUTE Eugénie. *Jean-Pierre Aulneau de la Touche, 1705-1736.* Au fil du Lay 12 (1988) 54-59.

Avendaño Diego de 1594-1688.

839 ARVIZU Fernando de. *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S.I.* Dans: *Congreso del Instituto Internacional de historia del derecho indiano,* IX. I (Madrid, Universidad Complutense 1991) 137-150.

840 CASTEÑEDA DELGADO Paulino. *El segoviano P. Diego Avendaño: un teócrata moderado ecléctico y tardío.* Dans: *Proyección y presencia de Segovia en América* (Segovia, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1992) 361-398.

841 LOSADA A. *El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros en América.* Dans: *Proyección y presencia de Segovia en América* (Segovia, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1992) 423-446.

842 YUBERO GALINDO D. *El «Thesaurus indicus» de Diego de Avendaño.* Dans: *Proyección y presencia de Segovia en América* (Segovia, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1992) 399-410.

Ávila Hernando de 1554-1603.

843 Hernando de Ávila S.I. *Tragedia de San Hermenegildo.* Introducción, edición y notas por Cayo GONZÁLEZ GUTIÉRREZ. Gijón 1993 8° 206.

Balbín Bohuslav 1621-1688.

844 *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách.* Praha (Památník národního písemnictví) 1992 8° 304 et 26 pl.

Traduction: B. B. et la culture de son temps en Bohême.

MAUR Eduard. *Pobělohorské poddanské poměry a Bohuslav Balbín,* 13-22.

Résumé: Die Untertanenverhältnisse zur Zeit nach der Schlacht am Weißen Berge und Bohuslav Balbín, 269.

ČORNEJOVÁ Ivana. *Jezuitský řád v Čechách v době Balbínově,* 23-32.

Résumé: Der Jesuitenorden in Böhmen zur Zeit Balbíns, 270.

VÁLKA Josef. *Balbínova «Politica»,* 33-39.

Résumé: Balbíns «Politica», 271-273.

ŠITLER Jiří. *Svaté Čechy Bohuslava Balbína,* 40-45.

Résumé: Bohemia sancta von Bohuslav Balbín, 273-275.

VÍT Jan. *Poznámka k Balbínovu a vůbec baroknímu patriotismu,* 46-50.

Résumé: Bemerkung zum Balbíns Patriotismus und zum Patriotismus des Barocks im Allgemeinen, 275.

KOPECKÝ Milan. *Balbín a Slovanstvo,* 51-56.

Résumé: Balbín und das Slawentum, 276.

SKUTIL Jan. *Bohuslav Balbín a Morava,* 57-69.

Résumé: Bohuslav Balbín und Mähren, 276-278.

KROPÁČEK Jiří. *Výtvarné umění u Bohuslava Balbína,* 111-121.

Résumé: Bohuslav Balbín und die Kunst, 282.

ROYT Jan. *Bohuslav Balbín a barokní pouť,* 122-126.

Résumé: Bohuslav Balbín und Wallfahrtsorte des Barocks, 282-283.

SRŠEŇ Lubomír. *Portrét Bohuslava Balbína v Národním muzeu v Praze,* 146-157.

Résumé: Das Porträt Bohuslav Balbíns im Nationalmuseum in Prag, 288-289.

PETRŮ Eduard. *Bohuslav Balbín jako teoretik literatury a literární historik,* 161-164.

Résumé: Bohuslav Balbín als Literaturtheoretiker und Literaturhistoriker, 289.

KONEČNÝ Lubomír. *Bohuslav Balbín a emblematika,* 165-180.

Résumé: Bohuslav Balbín und Emblematik, 290.

HEJNIC Josef. *Balbínovské kontinuity,* 181-182.

Résumé: Balbinische Kontinuitäten, 290-291.

KRAUS Jiří. *Téma jazyka a stylu u Bohuslava Balbína,* 183-187.

Résumé: Thema der Sprache und des Sprachstils bei Bohuslav Balbín, 291-292.

HOJDA Zdeněk. *Politicko-historická literatura a spisy Bohuslava Balbína v pražských měšťanských knihovnách 17. století,* 218-221.

Résumé: Politisch-historische Literatur und Werke von Bohuslav Balbín in Bibliotheken der Prager Bürger im XVII. Jahrhundert, 294.

SVOBODNÝ Petr. *Lékaři v životě a díle Bohuslava Balbína,* 248-255.

Résumé: Die Ärzte im Werk und Leben von Bohuslav Balbín, 296-297.

RICHTEROVÁ Alena. *Osudy písemné pozůstalosti Bohuslava Balbína,* 259-266.

Résumé: Das Schicksal des schriftlichen Nachlasses Bohuslav Balbíns, 297.

845 HEJNIC Josef. *K literární vzájemnosti mezi Erasmem a Balbínem.* Miscellanea 4 (1987) 251-258.

Résumé: Zur literarischen Gegenseitigkeit zwischen Erasmus und Balbín, 258.

846 KONEČNÝ Lubomír. *Emblematicus bohemus: the emblem theory and practice of Bohuslaus Balbinus S.I.* Dans: *Glasgow International Emblem Conference 1990: Abstracts* (Glasgow 1990) 72-73.

847 KOPECKÝ Milan. *Balbínovo «tractatio» a Pelclova.* Listy Filologické 111 (1988) 120-24.

Traduction: La «tractatio» de Balbín et de Pelzel.

848 Kopecký Milan. *Literatura v Balbínově Rozpravě krátké, ale pravdivé.* Studia comeniana et historica 18 (1988) 44-68.
Traduction: La littérature dans la «Dissertation brève mais véritable» de Balbín.

Balde Jakob 1604-1668.

849 Thill Andrée. *Jacob Balde. Dix ans de recherches.* Paris (H. Champion) 1991 8° 218. (= Travaux et recherches des Universités rhénanes 7).
Réédition de ses articles sur J. Balde.

850 Thill Andrée. *L'Alsace et l'exil.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 81-110.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 57 (1988) n° 555.

851 Thill Andrée. *Balde-Forschung seit 1968.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 167-176.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 58 (1989) n° 498.

852 Thill Andrée. *Un élégiaque néo-latin.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 11-22.
Réédition, avec titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) n° 556.

853 Thill Andrée. *Jacob Balde et Virgile.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 53-68.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) n° 557.

854 Thill Andrée. *Marie, muse chrétienne.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 111-122.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 59 (1990) n° 510.

855 Thill Andrée. *Mort et vanité.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 135-153.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n° 522.

856 Thill Andrée. *Un poète baroque.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 155-165.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n° 479.

857 Thill Andrée. *La Philomela, création poétique dans une paraphrase néolatine.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 23-41.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 508.

858 Thill Andrée. *Sur le traces de Phaéton (Jacob Balde, Lyr. I 5 – Ovide, Met. II 1 sqq.).* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 177-193.
Réédition, avec titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) n° 810.

859 Thill Andrée. *Vergil-Rezeption.* Dans son: *Jacob Balde* (n° 849) 43-51.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 59 (1990) n° 511.

Baldinucci B. Antonio 1665-1717.

860 Lion Raffaella. *Indicazione per l'«Actio predicatoria» in un manuscritto di Antonio Baldinucci, falsamente attribuita a Paolo Segneri.* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza». 1990 4° 261.

Balthasar Hans Urs von 1905-1988, jésuite jusqu'en 1950.
Voir n° 297.

861 Hans Urs von Balthasar. *Nella pienezza della fede.* Testi scelti e introdotti da Medard KEHL S.I. e Werner LÖSER S.I.. Edizione italiana a cura di Giovanni MARCHESI S.I. Roma (Città Nuova) 1992 8° 528.
MARCHESI Giovanni S.I. *Presentazione,* 11-20.
KEHL Medard S.I. *Ritratto di Hans Urs von Balthasar,* 21-72.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 815.

862 Hans Urs von Balthasar. *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Auswahl und Einleitung von Jacques SERVAIS S.I. Einsiedeln (Johannes) 1993 8° 232. (= Christliche Meister 46).

863 BALOGH József. *Az Egyház misztérium jellege Hans Urs von Balthasar megvilágításában.* Thèse à l'Académie de théologie catholique Budapest 1981 8° 52.
Traduction: Le mystère-caractère de l'Église dans l'explication de H. U. v. Balthasar.

864 BIELER Martin. *Meta-anthropology and Christology: On the philosophy of Hans Urs von Balthasar.* Communio 20 (1993) 129-146.

865 BOKWA Ignacy. *Powszechna nadzieja zbawienia według Hans Urs von Balthasar.* Collectanea theologica 62 (1992) 4, 79-88.
Résumé: Die universale Heilshoffnung bei Hans Urs von Balthasar, 88.

866 CARVALHO M. Dias de. *A centralidade cristológica do «eschaton» nos escritos de Hans Urs von Balthasar.* Porto (Universidade Católica) 1993 8° 344.

867 CASARELLA Peter. *Experience as a theological category: Hans Urs von Balthasar on the Christian encounter with God's image.* Communio 20 (1993) 118-128.

868 FALQUE Emmanuel. *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée».* Nouvelle revue théologique 115 (1993) 683-698.

869 GUERRIERO Elio. *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie.* Einsiedeln-Freiburg (Johannes Verlag) 1993 8° 438.
Hans Urs von Balthasar. Paris (Desclée) 1993 8° 392.
Cf. AHSI 61 (1992) n° 1222.

870 JÖHRI Mauro. *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Eine katholische «dialektische Theologie».* Dans: *Gegen die Gottvergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert* (Freiburg, Herder 1990) 420-439.

871 KUSCHEL K. J. *Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar.* Theologische Quartalschrift 172 (1992) 98-116.

872 LAAK W. van. *Allversöhnung: die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar.* Sinzig (St. Meinrad Verlag) 1990 8° 176. (= Sinziger theologische Texte und Studien 11).

873 MARCHESI Giovanni S.I. *Carisma e istituzione della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar.* Civiltà cattolica (1993) 1, 14-30.

874 NEMOIANU Virgil. *The beauty of Balthasar.* Crisis 11 (1993) April, 42-46.

875 O'DONNELL John S.I. *Hans Urs von Balthasar.* London (Geoffrey Chapman) – Collegeville, Minnesota (M. Glazier, Liturgical Press) 1992 8° x-166. (= Outstanding Christian thinkers).

876 POTWOROWSKI Christoph. *Christian experience in Hans Urs von Balthasar.* Communio 20 (1993) 107-117.

877 RICHES John K. *Towards a biblical theology: von Balthasar's «The glory of the Lord».* Dans: *Text as pretext. Essays in honour of Robert Davidson* (Sheffield, JSOT 1992) 256-272.

878 ROTEN Johann G. *Hans Urs von Balthasar's anthropology in light of his Marian thinking.* Communio 20 (1993) 306-333.

879 SACHS John R. S.I. *Deus semper maior – Ad majorem Dei gloriam. The pneumatology and spirituality of Hans Urs von Balthasar.* Gregorianum 74 (1993) 631-657.

880 SERVAIS Jacques S.I. *La obediencia ignaciana en la vida y la obra de Hans Urs von Balthasar.* Teología y catequesis (1992) enero-junio, 191-213.

881 SPANGENBERG V. *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der «Herrlichkeit» bei Hans Urs von Balthasar.* Dissertation an der Universität Tübingen 1991 4° 363.

882 STRUKELJ Anton. *Man and woman under God: The dignity of the human being according to Hans Urs von Balthasar.* Communio 20 (1993) 377-388.

883 TORTORELLI Kevin M. *Balthasar and the Theodramatic. Interpretation of St. Irenaeus.* Downside Review 111 (1993) 117-126.

884 WALLNER K. J. *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar.* Heiligenkreuz (Heiligenkreuzer Verlag) 1992 8° 432. (= Heiligenkreuzer Studienreihe 7).

885 WOOD Robert E. *Philosophy, aesthetics and theology: a review of Hans Urs von Balthasar's «The Glory of the Lord».* American Catholic Philosophical Quarterly 67 (1993) 355-382.

Barnola Pedro Pablo 1908-1986.

886 GRASES Pedro. *De Andrés Bello al Padre Barnola.* Dans son: *Obras.* 17 (Caracas, Seix Barral 1988) 239-242.

Barone Antonio 1632-1713.

887 De Spirito Angelomichele. *L'esperienza mistica femminile nel Mezzogiorno. Il caso della «divota» Diana Margiacco di Benevento (1592-1629).* Dans: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo.* I (Venosa, Edizioni Osanna 1988) 211-241.

L'étude se base sur la «Vita della divota vergine Diana Margiacco» (1700) écrite par le P. A. Barone.

Barruel Augustin de 1741-1820.

888 Albertan Christian. *Les journalistes de Trévoux lecteurs de l'«Encyclopédie.* Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 13 (1992) octobre, 107-116; aussi dans: *Transactions of the Eighth International Congress of the Enlightenment* (Oxford, Voltaire Foundation 1992) 324-326.

889 Albertan Christian – Albertan-Coppola Sylviane. *Étude comparative des articles politiques incriminés par Barruel dans les éditions [de l'Encyclopédie] de Paris, Genève et Yverdon.* Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 12 (1992) avril, 135-147; aussi dans: *Transactions of the Eighth International Congress of the Enlightenment* (Oxford, Voltaire Foundation 1992) 1861-1863.

890 Albertan-Coppola Sylviane. *Les philosophes des Lumières au tribunal de l'abbé Barruel.* Travaux de littérature 5 (1992) 221-239; aussi dans: *Transactions of the Eighth International Congress of the Enlightenment* (Oxford, Voltaire Foundation 1992) 222-225.

Bartina Gassiot Sebastián 1917-1992.

891 Solá Francisco de Paula S.I. *Sebastián Bartina Gassiot (1917-1992).* Estudios josefinos 47 (1993) 107-110.
[Bibliografía,] 109-110.

Bartoli Daniello 1608-1685.

892 Di Grado Antonio. *Il gesuita e la morte. Congetture su Daniello Bartoli.* Catania (Coop. Univ. Ed. Catanese di Magistero) 1992 8° 108.

893 Wicki Josef S.I. *Vorarbeiten für eine geplante kritische Ausgabe der «Asia» des P. D. Bartoli S.I.* (Fortsetzung). Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 20 (1988-1992) 72-112.

Cf. AHSI 54 (1985) n° 566.

Basabe Enrique 1893-1977.

894 Barcenilla Mena Alejandro S.I. *Un centenario: Padre Enrique Basabe Terreros.* Perficit 17 (1987-1993) 7-16.

895 *Memorias del Padre Basabe. Vida y obra del fundador del «Milagro de San José».* Salamanca (Colegio San Estanislao) 1993 8° 190.

Batllori Miquel, né en 1909.

896 *La cultura del renaixement. Homenatge al Pare Miquel Batllori.* Bellaterra 1993 8° 194. (= Monografies Manuscrits 1).

897 *Discursos en el solemne acte d'investidura com a doctor «honoris causa» del Rvd. P. Miquel Batllori i Munné S.I. Cervera, 8 de maig de 1993.* Madrid (Facultad de geografía e historia. Universidad Nacional de educación a distancia) 1993 8° 62.

RIPOLL PERELLÓ Eduard. *Laudatio,* 5-38.

BATLLORI I MUNNÉ Miquel S.I. *Les borles del doctorat a la Universitat de Cervera,* 39-58.

898 MANENT Albert. *Miquel Batllori, jesuïta i humanista.* Dans son: *Retorn a abans d'ahir* (Barcelona, Éditions Destino 1993) 13-27.

899 RIPOLL PERELLÓ Eduard. *Bibliografía selecta del R.P. Miquel Batllori i Munné S.I.* Introducción y recopilación por ... Madrid (Facultad de geografía e historia. Universidad Nacional de educación a distancia) 1993 8° 76.

Bednarski Stanisław 1896-1942.

900 PASZENDA Jerzy S.I. *Działalność naukowa Ks. Stanisława Bednarskiego S.I.* Nasza Przeszłość 80 (1991) 345-368.

Résumé: Wissenschaftliche Tätigkeit des Paters Stanisław Bednarski S.I., 368.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir: n° 302.

901 BATLLORI Miquel S.I. *Entorn de l'antilul·lisme de sant Robert Bellarmino.* Dans son: *Ramon Llull i el lul·lisme* (Valencia, E. Climent 1993) 393-399.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 561.

902 DINIS Alfredo S.I. *Galileu revisitado.* Brotéria 136 (1993) 76-86.

Voir: Intervenção de Roberto Belarmino e de outros jesuítas no «caso Galileu», 79-81.

903 HATTRUP Dieter. *Galilei und Bellarmino. Eine These in sieben Thesen.* Theologie und Glaube 83 (1993) 213-219.

904 MELCHIOR-BONNET Sabine. *Robert Bellarmin.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 245-250.

Roberto Bellarmino. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 60-65.

905 PITT Josephus. *The heaven and the earth: Bellarmine and Galileo.* Dans: *Revolution and continuity. Essays in the history and philosophy of early modern science* (Washington, DC, Catholic University of America Press 1991) 131-142.

Benítez Hernán, né en 1907, jésuite jusqu'en 1947.

906 CICHERO Marta. *Cartas peligrosas de Perón.* [Sur couverture suit:] *La apasionada discusión entre Domingo Perón y el Padre Hernán Benítez sobre la violencia política.* Buenos Aires (Planeta) 1992 8° 344.

Benvenuti Carlo 1716-1797.

907 MARTINOVIĆ Ivica. *Rana recepcija Boškovićeve filozofije prirode: «slučaj Benvenuti».* Filozofska Istraživanja 12 (1992) 957-981.

Résumé: The early reception of Bošković's natural philosophy «the Benvenuti case», 980-981.

Berrigan Daniel, né en 1921.

908 TREEP Rob. *Daniel Berrigan.* Kerk en Vrede 47 (1992) 9-10, 15-16; 11-12, 19-20.

Bettan Giorgio 1918-1993.

909 NARDELLI Aldo S.I. *P. Giorgio Bettan S.I. infaticabile apostolo del Cuore di Gesù.* Messaggio del Cuore di Gesù (1993) 321-327.

Bettinelli Saverio 1718-1808.

910 SPAGGIARI William. *Saverio Bettinelli, Ireneo Affò e la cultura a Guastalla nel tardo Settecento.* Contributi 7 (1983) 5-20. – Réédition dans son: *L'armonico tremore* (Milano, Angeli 1990) 70-86.

Bettini Mario 1582-1657.

911 ARICÒ Denise. *Un Bettini autografo: la «Lyra prima ex electis».* Filologia e critica 17 (1992) 223-252.

Blötzer Joseph 1849-1910.

912 CARLEN Louis. *P. Joseph Blötzer (1849-1910).* Blätter aus der Walliser Geschichte 25 (1993) 211-220.

Boetto Pietro 1871-1946.

913 LAI Benny. *Il papa non eletto. Giuseppe Siri, cardinale di Santa Romana Chiesa.* Roma-Bari (Laterza) 1993 8° VIII-416. (= I Robinson).

Le Card. Siri fut évêque auxiliaire du Card. Boetto. Sur leur relation voir chap.: Vescovo ausiliare: la guerra, 43-69.

Bohomolec Franciszek 1720-1784.

914 KADULSKA Irena. *Miejsce Franciszka Bohomolca w osiągnięciach teatru jezuickiego.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (n° 522) 113-120.

Résumé: Franciszek Bohomolec's role in the achievements of the Jesuit theatre, 358.

Bolgeni Gianvincenzo 1733-1811.

915 CANONICI Claudio. *Il dibattito sul giuramento civico (1798-1799).* Ricerche per la storia religiosa di Roma 9 (1992) 213-244.

Voir: Gianvincenzo Bolgeni e la posizione moderata, 220-224.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

916 MARTÍNEZ ESTERUELAS Cruz. *Francisco de Borja, el nieto del escándalo.* [Titre extérieur continue:] *El gran santo jesuita en el apasionante escenario del siglo XVI.* 5ª edición. Barcelona (Planeta) 1992 8° 194. (= Memoria de la historia).

Cf. AHSI 59 (1990) n° 565.

917 MELCHIOR-BONNET Sabine. *François de Borja.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 91-97.

Francesco Borgia. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 107-113.

Boros László 1927-1981, jésuite jusqu'en 1974.

918 SEWERYNIAK Henryk. *Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości.* Przegląd Powszechny (1990) 4, 294-306.

Traduction: L. B. Rencontrer Dieu dans l'amour.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

Voir nº 907.

919 FUERTES MARTÍNEZ J. Félix – LÓPEZ GARCÍA José. *Roger Boscovich: ¿precursor de la teoría de campos?* Theoria 7 (1992) 687-701.

920 MARTINOVIĆ Ivica. *Boškovićeva neostvarena teorija infinitezimalâ: izmedju nacrta teorije i primjene metode..* Filozofska Istraživanja 13 (1993) 453-474.

Résumé: Bošković's unrealized theory of infinitesimals: between framework of the theory and application of the method, 473-474.

921 MARTINOVIĆ Ivica. *Hidrotehničke ekspertize Rudjera Boškovića.* Naše More 40 (1993) 61-75.

Résumé: Hydrotechnical expertises of Rudjer Bošković, 75.

922 MARTINOVIĆ Ivica. *Rudjer Bošković (1711-1787).* Dubrovnik (Sponza Palace) 1993 4° 28. (= Exhibitions 23).

The life and work, 3-6; Catalogue, 7-27.

Botero Giovanni 1544-1617, jésuite jusqu'en 1580.

923 Giovanni Botero. *Della ragion di stato e delle cause della grandezza delle città (Venezia, 1598).* Ristampa anastatica con postfazione di Luigi FIRPO. Bologna (Forni) 1990 8° 375-42.

924 ALBONICO Aldo. *Giovanni Botero e l'America.* Piemonte vivo (1992) 2, 40-47.

925 CAPACCIO D. *Botero e la Ragion di Stato.* Critica letteraria 19 (1991) 397-402.

Bourdaloue Louis 1632-1704.

926 WOLFF Lawrence. *Parents and children in the sermons of Père Bourdaloue: A Jesuit perspective on the early modern family.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 81-94.

Brandi Salvatore Maria 1852-1915.

927 CIANI John L. S.I. *Across a wide ocean: Salvatore Maria Brandi S.I. and the Civiltà cattolica, from americanism to modernism, 1891-1914.* Charlottesville (University of Virginia) 1992 8° XVI-406.

Bravo L[azcano] Carlos 1916-1993.

928 ORTIZ V[ALDIVIESO] Pedro S.I. *In memoriam: P. Carlos Bravo L[azcano] S.I. (1916-1993).* Theologica xaveriana 43 (1993) 87-89.

929 PLAZA ARTEAGA Hernando de S.I. *Carlos Bravo L. S.I. y su presentación del problema del mal.* Theologica xaveriana 43 (1993) 421-426.

Brébeuf S. Jean de 1593-1649.

930 *IVe centenaire de la naissance du P. Jean de Brébeuf.* Rome (Église nationale canadienne) 1993 8° 16.

LATOURELLE René S.I. *Le géant des missions huronnes,* 3-5; *The giant of the Huron missions,* 11-13.

PAUTASSO Luigi. *San Giovanni de Brébeuf S.I. (1593-1649),* 8-9.

931 LATOURELLE René S.I. *Jean de Brébeuf.* Québec (Bellarmin) 1993 8° VI-296.

Brenna Luigi 1737-1812.

932 SURDICH Francesco. *La lettera «sopra i selvaggi d'America» dell'Abate Brenna (1780).* Dans: *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico ... Studi storici in memoria di Alberto Boscolo.* III (Cagliari, Deputazione di storia patria per la Sardegna 1993) 493-502.

Bridel Fridrich 1619-1680.

933 DIERNA Giuseppe. *La vita di sant'Ivano di Fridrich Bridel: il testo come ricerca.* Ricerche slavistiche 31 (1989) 157-194.

Život svatého Ivana od Fridricha Bridela: text jako hledání. Dans: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách* (Praha, Památník národního písemnictví 1992) 199-217.

934 KOPECKÝ Milan. *Neznámý F. Bridel jeden z opomíjených velikánů české poezie.* Dans: *Rozhlasová univerzita svobodná Evropy* (Mnichov-Brno 1993) 177-185.

Traduction: L'inconnu F. B. un des grands négligés de la poésie tchèque.

Brito S. João de 1647-1693.

935 SAVARI RAJ G. A. S.I. *The evangelization 2000 and St. John de Brito.* Ignis 22 (1993) 3-11.

Brown Leo C. 1900-1978.

936 GRUENBERG Gladys W. *Labor peacemaker. The life and works of Father Leo C. Brown S.I.* St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1981 8° XVI-162. (= Original studies composed in English 4).

Burriel Andrés Marcos 1719-1762.

937 Andrés Marcos Burriel. *Informe de la ciudad de Toledo al Consejo de Castilla sobre igualación de pesos y medidas.* Estudio preliminar de Jesús COBO ÁVILA. Toledo (Diputación Provincial de Toledo) 1991 8° 44-CCCXCVI-[10].

Réimpression de l'édition de 1758, précédée par l'introduction: El P. Burriel y el informe metrológico de 1758, 7-43.

Burrus Ernest J. 1907-1991.

938 BAUMGARTNER Jakob. *Zum Gedenken an den Amerikanisten E. J. Burrus S.I.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 49 (1993) 239-240.

Bustamante José María 1834-1909.

939 BISCHOFF Efraín U. *El Padre Bustamante y Córdoba.* Archivum 15 (1991) 51-56.

Butinyà Francesc Xavier 1834-1899.

940 BUTINYÀ I JIMÉNEZ Júlia. *Una visió de la dona catalana en el segle XIX.* Barcelona (R. Dalmau) 1982 8° 186. (= Publicacions de la Fundació Salvador Vives Casajuana 78).

Voir: Personalitat de F. Xavier Butinyà, 13-35.

Campion S. Edmund 1539-1581.

Voir n° 430.

941 McCOOG Thomas M. S.I. *«The flower of Oxford»: the role of Edmund Campion in early Recusant polemics.* Sixteenth Century Journal 24 (1993) 899-913.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

Voir nº 336.

942 HAMANS P. W. F. M. *Geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland.* I. *Van missionering tot herstel van de hiërarchie in 1853.* Brugge (Tabor) 1992 8º 534.

Voir: Petrus Canisius, een van de Nederlandse heilige van internationale betekenis, 237-240.

943 MELCHIOR-BONNET Sabine. *Pierre Canisius.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 232-238.

Pietro Canisio. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 230-236.

Caprile Giovanni 1917-1993.

944 *Giovanni Caprile gesuita scrittore (1917-1993).* Roma (Civiltà cattolica) 1993 8º 30.

Opere pubblicate dal Padre Giovanni Caprile, 28-30.

945 *In ricordo del Padre Giovanni Caprile.* Civiltà cattolica (1993) 2, 365-368; aussi dans: Palestra del clero 72 (1993) 389-393.

946 SALVINI Gianpaolo S.I. *In memoria di P. Giovanni Caprile S.I.* Istituto Paolo VI. Notiziario 25 (1993) 82-83.

947 SALVINI G. S.I. *Padre Giovanni Caprile: la sua morte, ultimo dono.* Cristiani nel mondo (1993) luglio, 14-16.

Carroll John 1736-1815.

948 GRES-GAYER Jacques M. *Four letters from Henri Grégoire to John Carroll, 1809-1814.* Catholic Historical Review 79 (1993) 681-703.

Cataldo Giuseppe M. 1837-1928.

949 D'ARRIGO Nino S.I. *Giuseppe Cataldo. L'apostolo delle Montagne rocciose.* Popoli (1993) 7-9, 40-41.

950 DRAGO Dario e TAVELLA Chiara. *P. Giuseppe Cataldo S.I. missionario nelle Montagne rocciose.* Ai nostri amici 64 (1993) 85-86 96-98.

Cathrein Viktor 1845-1931.

Voir nº 345.

951 LEHER Stephan S.I. *Begründung ethischer Normen bei Viktor Cathrein und Wahrheitstheorien der Sprachphilosophie.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Innsbruck 1992 8º 230.

Cattenius Otto 1583-1635.

952 ROMANO Antonella. *A propos des mathématiques jésuites: notes et réflexions sur l'ouvrage d'Albert Krayer, «Mathematik im Studienplan der Jesuiten».* Revue d'histoire des sciences 46 (1993) 281-292.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 1365.

Caussade Jean-Pierre de 1675-1751.

953 Jean-Pierre de Caussade. *Lettere di direzione spirituale.* A cura di Guido Valentinuzzi S.I. Introduzione di Giandomenico Mucci S.I. Roma (Città Nuova) 1993 8° 514. (= Spiritualità nei secoli 48).

Les pages 5-22 de l'introduction ont paru comme article:

Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade. Civiltà cattolica (1993) 4, 452-461 551-558.

Caussin Nicolas 1583-1651.

954 Campbell Stephen F. S.I. *Nicolas Caussin's «Spirituality of communication»: a meeting of divine and human speech.* Renaissance Quarterly 46 (1993) 44-70.

Cavallera Ferdinand 1875-1954.

955 Poulat Émile. *La nationalité du Père Cavallera.* Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1993) 145-147.

Certeau Michel de 1925-1986.

956 Revel Jacques. *Michel de Certeau, historien: l'institution et son contraire.* Dans: *Politique et mystique chez les jésuites* (Paris, Médiasèvres 1990) 83-94.

Charles Pierre 1883-1954.

957 Pirotte Jean. *Pierre Charles à Louvain. Les formes d'une «action» missionnaire.* Dans: *Sciences de la mission et formation missionnaire au xxe siècle* (Bologna, Edizioni missionarie italiane 1992) 67-86.

Chifflet Pierre-François 1592-1682.

958 Vregille Bernard de S.I. *Pierre-François Chifflet S.I., découvreur et éditeur des Pères (1592-1682).* Dans: *Les Pères de l'Église au xviie siècle* (Paris, Cerf 1993) 237-250.

Cibot Pierre-Martial 1727-1780.

959 Lundbaek Knud. *Pierre Martial Cibot (1727-1780), the last China figurist.* Sino-Western Cultural Relations Journal 15 (1993) 52-59.

Claver S. Pedro 1580-1654.

960 Aristizábal Giraldo Tulio S.I. *Claver y Cartagena. Apuntes sobre la vida y la obra de san Pedro Claver S.I.* Cartagena (Programa por la paz) 1993 8° 102.

961 Multhaupt Hermann. *Das schwarze Gesicht der Freiheit. Pedro Claver im Kampf für die Menschenrechte der Negersklaven.* Paderborn (Bonifatius) 1992 8° 44.

Clorivière Pierre-Joseph de 1735-1820.

962 Pierre-J. de Clorivière – Adélaide de Cicé. *Correspondane, 1787-1804.* Présentée par Marie-Louise Barthélemy. Préface de Gervais Dumeige S.I. Paris (Beauchesne) 1993 8° 288.

963 Brajičić Rudolf S.I. *Pierre de Clorivière.* Obnovljeni Život 48 (1993) 233-237.

964 *Recherches autour de Pierre de Clorivière. Actes du colloque public des 18 et 19 octobre 1991.* Paris (S.I.P.S.) 1993 8° 264.

LEUTELLIER Michel. *La vie ecclésiale à Saint-Malo en 1735,* 7-30.

VALLIN Pierre S.I. *Formation et vie intellectuelle dans la Compagnie de Jésus au milieu du XVIIIe siècle,* 31-53.

MORLOT François. *La parole chez Pierre de Clorivière. Notes sur son bégaiement,* 57-84.

SAGNE Jean-Claude. *La symbolique de la nourriture chez le Père de Clorivière. Lettres de prison à Mlle Adélaïde de Cicé (mai 1804 – octobre 1808),* 85-95.

THEON Olivier. *Clorivière et les martyrs de la terreur,* 99-108.

LANGLOIS Claude. *Clorivière et la Révolution: apocalypse ou apologétique?* 109-130.

VAUCELLES Louis de. *Les vues politiques de Pierre de Clorivière pour l'après-Révolution,* 131-136.

SÉGUY Jean. *De la primitive Église aux temps de la fin: les sociétés comme utopie,* 137-159.

TOUVET Monique. *Sources et expression de la dévotion au Coeur de Jésus chez le Père de Clorivière,* 163-197.

GÉRARD Yves. *Vues de Pierre de Clorivière sur le ministère sacerdotal,* 198-208.

Bibliographie de Pierre de Clorivière, 209-257.

965 REYNIER Chantal. *Du Coeur du Christ au coeur du monde. Pierre-Joseph de Clorivière, un témoin de l'Évangile dans les temps difficiles.* Prier et servir (1993) 1, 53-62.

Cola Giovanni 1560-1626.

966 TAMBURELLO Adolfo. *Il trapianto dell'arte sacra rinascimentale europea in Giappone e Cina. L'opera del missionario gesuita Giovanni Cola (1560-1626).* Societas 42 (1993) 92-99.

Collins B. Dominic 1566-1602.

967 O'DONOGHUE Fergus S.I. *Blessed Dominic Collins S.I. (1566-1602).* Jesuits (1993) 42-43.

Connery John R. 1913-1987.

968 DANNEKER David L. *The contribution of John R. Connery S.I. to United States moral theology: On retrieving the methodology of the natural law tradition for medical ethics after Vatican II.* Dissertation at Saint Louis University, 1992 4° VIII-306.

Copleston Frederick C., né en 1907.

969 COPLESTON Frederick C. S.I. *Memoirs of a philosopher.* Kansas City, MO (Sheed and Ward) 1993 8° VIII-228.

Coret Jacques 1631-1721.

970 DEHON Gilbert. *Le R.P. Jacques Coret (1631-1721) et la déveotion à Saint Joseph à l'âge classique.* Mélanges de science religieuse 50 (1993) 117-133.

Correia Manuel 1711-1761.

971 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Pe. Manuel Correia.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 378-412.

Couplet Philippe 1623-1693.

Voir n° 754.

972 GATTA Secondino. *«Il natural lume de Cinesi». Il ms. Iap.-Sin. 131 dell'A.R.S.I. del P. Philippe Couplet S.I. (1623-1693), missionario in Cina. Edizione critica e studio dei metodi di inculturamento.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8° 66.

Cuervo Alonso Isidro 1968-1992.

973 CUERVO ALONSO Isidro S.I. *Primeras palabras.* Madrid (PROCAST) 1992 8° 184.

Voir: Autobiografía de Isidro a través de sus escritos, 127-180.

Dajani Daniel 1906-1946.

974 SHELDIJA Lazer. *Il martirio di P. Dajani e P. Fausti in Albania: un'eredità di amore e di pace.* Popoli (1993) 10, 54-55.

Daniélou Jean 1905-1974.

975 Jean Daniélou. *Carnets spirituels.* Texte édité par Marie-Josèphe RONDEAU. Paris (Cerf) 1993 8° 408.

TILLIETTE Xavier S.I. *Le Père Daniélou et l'époque des «Carnets spirituels»,* 11-34.

976 RONDEAU M.-J. *Le Père de Lubac et le Père Daniélou.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 19 (1993) 49-65.

977 WAINWRIGHT G. *«Bible et liturgie»: Daniélou's work revisited.* Studia liturgica 22 (1992) 154-162.

Dauchy Albert 1901-1993.

978 DAUCHY Alberto S.I. *Il cammino di Rinascita cristiana, 1943-1993.* Supplemento a n° 1 di Rinascita (1993) 1-44.

De Geronimo S. Francesco 1642-1716.

979 JAPPELLI Filippo S.I. *S. Francesco De Geronimo, un santo da riscoprire. 350° anniversario della nascita.* Ai nostri amici 64 (1993) 81-83.

De Graeve Frank 1927-1993.

980 VAN EIJK A. H. C. *In memoriam Frank De Graeve S.I. (1927-1993).* Bijdragen 54 (1993) 119-120.

Del Barco Miguel 1706-1790.

981 SEQUEIROS Leandro. *Las ideas sobre los fósiles del jesuita Miguel del Barco (1706-1790).* Dans: *III Congreso geológico de España y VIII Congreso latinoamericano de geología* (Salamanca 1992) 579-588.

Delehaye Hippolyte 1859-1941.

982 Hippolyte Delehaye († 1941). *L'ancienne hagiographie byzantine. Conférences prononcées au Collège de France en 1935.* Textes inédits publiés par Bernard JOASSART S.I. et Xavier LEQUEUX. Bruxelles (Bollandistes) 1991 8° XXXVIII-78. (= Subsidia hagiographica 73).

Bibliographie des travaux scientifiques du P. Hippolyte Delehaye, XXI-XXXVII.

Delgado Juan José 1697-1755.

983 SÁNCHEZ-TÉLLEZ María del Carmen. *Juan José Delgado S.I. (1697-1755), antropólogo, médico y botánico en Filipinas.* Dans: *Anales de las II Jornadas de historia de la medicina hispanoamericana* (Cádiz, Universidad de Cádiz 1990) 101-130.

Della Bella Ardelio 1655-1737.

984 CASO Salvatore. *Uno dei padri della lingua croata. P. Ardelio Della Bella.* Societas 42 (1993) 28-34.

De Mello Anthony 1931-1987.

985 BOLEWSKI Jacek S.I. *«Przebudzenie» i wiele hałasu ... o nic.* Przegląd Powszechny (1993) 3, 15-34.

Traduction: «Awareness» et beaucoup de bruit ... à son propos.

986 G[ONZÁLEZ] VALLÉS Carlos S.I. *Terapia w rekolekcjach O. de Mello.* Przegląd Powszechny (1993) 3, 35-49.

Traduction: La part de thérapie dans les retraites prêchées du Père de Mello.
Extrait de la traduction de son livre en préparation.

De Nobili Roberto 1577-1656.

Voir nº 738.

987 BERNAD Miguel Á. S.I. *Coping with the caste system in India. Roberto de Nobili and the principle of inculturation, 1606-1656.* Dans son: *Missionary experiments* (nº 737) 85-113 169-172.

988 CLOONEY Francis X. S.I. *Translating the good: Robert de Nobili's moral argument and Jesuit education today.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 268-280.

De Smedt Karel 1833-1911.

989 JOASSART Bernard S.I. *A propos des deux projets du P. Ch. De Smedt. Complément.* Analecta bollandiana 111 (1993) 92.

Diego Díez Teófanes de 1902-1993.

990 ARNAÍZ Amancio S.I. *P. Teófanes de Diego Díez S.I. Villalba (VA) 27.XII.1902 – Villagarcía de Campos (VA) 10.V.1993.* Villagarcía de Campos 1993 8º 24.

Di Giovanni Alberto 1929-1988.

991 GANCI Massimo. *I versi di un amico gesuita.* Archivio storico siciliano 17-18 (1991-1992) 499-501.

992 MORRA Gianfranco. *Alberto di Giovanni, filosofo agostiniano.* Archivio storico siciliano 17-18 (1991-1992) 491-497.

Dobrizhoffer Martin 1718-1791.

993 BUFFA Josefa Luisa. *«Don de lenguas» y Evangelio en la «Historia» de Dobrizhoffer.* Décimo segundo Encuentro de geohistoria regional (1992) 73-92.

Doncoeur Paul 1880-1961.

994 FABRE Jean-Michel. *Le Père Doncoeur et le renouveau liturgique.* Souvenir 9 (1993) 7-33.

Drążek Czesław, né en 1934.

995 *Ks. Dr hab. Czesław Drążek S.I. Curriculum vitae i Bibliografia.* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1991-1992) 101-117.

Dulles Avery, né en 1918.

996 MERRIGAN Terence. *Models in the theology of Avery Dulles.* Bijdragen 54 (1993) 141-161.

Durão António 1880-1959.

997 CABRAL Roque S.I. *António Durão, professor.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 583-588.

Ellacuría Ignacio 1930-1989.

998 PINTOS PEÑARANDA María Luz. *La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida.* Estudios eclesiásticos 67 (1992) 331-360.

Elosúa Rojo Francisco 1927-1993.

999 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Francisco Elosúa Rojo S.I. Oviedo (Asturias) 24 junio 1927 – Madrid 17 febrero 1993.* Villagarcía de Campos 1993 8° 32.

Enjairan Jean 1639-1718.

1000 ALARY M.-L. *Jean Enjairan, un jésuite rouergat en voyage vers les missions de la Nouvelle-France (1676).* Revue du Rouergue 29 (1992) 2-18.

Evdemonojannis Andreas 1566-1625.

Voir n° 792.

1001 PERI Vittorio. *Preti cattolici e vescovi ortodossi in una proposta di Andreas Evdemonojannis S.I. (1566-1625).* Dans: *Tomos timētikos K. N. Triantaphullou* (Patrai 1990) 267-299.

Fabre Laurent 1940-1993.

1002 LENOIR Frédéric. *La communauté du Chemin Neuf. Interview de Laurent Fabre.* Dans son: *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs* (Paris, Fayard 1988) 173-192.

Fabri Honoré 1607-1688.

1003 MARTINOVIĆ Ivica. *Cavalieri, Fabri i Gradić o Galileievu paradoksu posude.* Anali Zavoda za Povijesne Zñanosti Hrvatske Akademije Znanosti i Umjetnosti u Dubrovniku 30 (1992) 79-92.

Résumé: Cavalieri, Fabri and Gradić on Galileo's paradox of the bowl, 91.

Favre B. Pierre 1506-1546.

1004 CARDOSO Armando S.I. *Contemplação e ação no Memorial do B. Pedro Fabro S.I.* Itaici 4 (1993) junho, 23-27.

1005 CARDOSO Armando S.I. *A espiritualidade dos desejos e seu discernimento no Memorial do beato Pedro Fabro (n. 151-158).* Itaici 4 (1993) dezembro, 45-51.

Fessard Gaston 1897-1978.

1006 NORBAYRO LONDOÑO José. *La dialéctica del hombre y la mujer. El modelo que ella representa para el ser histórico y social según G. Fessard.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Manizales (Columbia) 1989 8° 140.

Fonseca Pedro da 1528-1599.

1007 MARTINS António Manuel S.I. *A Metafísica inacabada de Fonseca.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 517-534.

Footterer Otto 1908-1985.

1008 MOOS Karl-Franz. *Zwischen Galgen und Galgenhumor: Pater Otto Footterer. Die Lebensgeschichte eines Jesuiten vom Kaiserstuhl.* Hartheim (Selbstverlag) 1988 8° 126.

Franca Leonel 1893-1948.

1009 IVERN Francisco S.I. *P. Leonel Franca S.I.* Síntese 20 (1993) 583-587.

Fróis Luís 1532-1597.

1010 *Traité de Luís Fróis S.I. (1585) sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais.* Traduit du portugais par Xavier de CASTRO. Préface de José Manuel GARCIA. Notes et commentaire de Robert SCHRIMPF. Paris (Éditions Chandeigne) 1993 8° 192. (= Collection Magellane).

Cf. AHSI 25 (1956) n° 332.

Gagarin Ivan S. 1814-1882.

1011 REMMERS G. *La réunion des églises selon Ivan Serge Gagarin S.I. (1814-1882).* Plamia 86 (1993) 15-26; 87 (1993) 25-69.

Cf. Bibl. III n° 7068.

Gaiffier Baudouin de 1897-1985.

1012 BATLLORI Miquel S.I. *L'edició [de la vida coetània de Ramon Llull] del Pare Gaiffier.* Dans son: *Ramon Llull i el lul·lisme* (València, E. Climent 1993) 75-81.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 642.

Galli Mario von 1904-1987.

1013 GALLI Mario von S.I. *Gott will die Freude. Die Grunderfahrungen meines Lebens.* Olten und Freiburg/Br. (Walter-Verlag) 1985 8° 144. – Réédition: *Gott aber lachte. Erinnerungen.* München-Zürich (Pieper) 1988 8° 142.

Garasse François 1583-1631.

1014 GODARD DE DONVILLE Louise. *Théophile, les «Beaux Espits» et les Rose-Croix. Un insidieux «parallèle» du Père Garasse.* Dans: *Correspondance. Mélanges offerts à Roger Duchêne* (Aix-en-Provence, Université de Provence 1992) 143-157.

Gárate B. Francisco 1857-1929.

1015 ECHÁNIZ Ignacio S.I. *El hermano finuras. Beato Francisco Gárate S.I.* Bilbao (Mensajero) 1993 12° 126.

García Casado Manuel G., né en 1916.

1016 GARCÍA CASADO Manuel G. S.I. *«Su camino»*. Tokyo 1991 8° [IV]-IV-510.

Garrucci Raffaele 1812-1885.

1017 FERONE Claudio. *Raffaele Garrucci nella corrispondenza di Th. Mommsen, F. Ritschl, E. Gerhard.* Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli 61 (1989-1990) 33-57.

Gilij Filippo Salvatore 1721-1789.

1018 OLZA Jesús S.I. *El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana.* Dans: *Misiones en la Orinoquia* (n° 736) 361-459.

Ginneken Jacques van 1877-1945.

1019 LUYKX P. *Ginneken, Jacobus Johannes Antonius (Jacques) van.* Biografisch Woordenboek van Nederland 3 (1989) 199-200.

Giorgianni Giovanni, né en 1924.

1020 COTTONE Giuseppe. *«Non uccidere la farfalla» di Gianni Giorgianni.* Dans son: *I doni. La parola e la gioia* (Palermo, Palumbo 1992) 99-110.

Gippenbusch Jakob 1612-1664.

1021 Jakob Gippenbusch. *Psalteriolum harmonicum.* Faksimile der Ausgabe Köln 1642. Herausgegeben von Anton ARENS. Trier (Friedrich-Spee-Gesellschaft) 1991 8° 264.

EWERHART Rudolf. *Das «Psalteriolum harmonicum» von Jakob Gippenbusch (1642). Eigenart, Inhalt und Wirkungsgeschichte,* 225-261.

Cf. AHSI 61 (1992) n° 1465.

Giżycki Paweł 1692-1762.

1022 PASZENDA Jerzy S.I. *Ryciny przedstawiające Annę Omiecińską.* Nasza Przeszłość 79 (1993) 313-326.

Traduction: Dessins représentant Anne Omiecińska.

Le P. P. Giżycki fut le confesseur d'A. O., qui après la mort de celle-ci la dessinait d'après la vision qu'il avait.

Góis Bento de 1562-1607.

1023 BERNAD Miguel Á. S.I. *A five-year journey through Central Asia. Brother Bento de Goes and the search for Cathay.* Dans son: *Missionary experiments* (n° 737) 33-56 158-161.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

1024 *Aloysius.* Edited by Clifford STEVENS and William Hart MCNICHOLS S.I. Huntington, Indiana (Our Sunday Visitor) 1993 8° 160.
STEVENS Clifford. *Four centuries of Aloysius,* 15-22.
BURGHARDT Walter J. S.I. *Aloysius Gonzaga: role model for today's young?* 23-35.
MCNICHOLS William Hart S.I. *Saint Aloysius: patron of youth,* 37-41.
WRIGHT Wendy M. *On reading the life of Saint Aloysius Gonzaga: reflections on saints and saints' lives,* 42-66.
HERMES Richard C. S.I. *On understanding the saints,* 67-83
TYLENDA Joseph N. S.I. *Aloysius Gonzaga's exhortation to young nobles at the Jesuit college in Siena, May 1590,* 84-96
PENNINGTON M. Basil O.C.S.O. *Aloysius mystic?* 115-124.
BERRIGAN Daniel J. S.I. *Short and sweet; and against all odds: a life of some moment,* 125-139.

1025 BRUNELLI Roberto S.C.B. *San Luis Gonzaga. Cuarto centenario de su muerte, 1591-1991.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1992 12° 40. (= Héroes de nuestro tiempo 79).

1026 MELCHIOR-BONNET Sabine. *Louis de Gonzague.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 160-165.
Luigi Gonzaga. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 184-189.

1027 TROVATI Francesco – SABATTI Carlo. *S. Luigi Gonzaga patrono della Valtrompia e dell'oratorio maschile di Gardone.* Brixia sacra 24-25 (1989-1990) 37-62.

González Luis 1916-1992.

1028 BALLESTER Mariano S.I. *Adios al P. Luis González desde el Apostolado de la oración.* Oración y servicio (1993) 1, 85-88.
Ricordando il P. Luis González S.I. dell'Apostolato della preghiera. Messaggio del Cuore di Gesú 16 (1993) V-VI XI.

González de Santa Cruz S. Roque 1576-1628.

Voir n° 254 577 596.

1029 CARAMAN Philip S.I. *Roque González (1576-1628).* Dans: *The radical tradition: Saints in the struggle for justice and peace* (London, Darton, Longman and Todd 1992) 111-116.

1030 MAEDER Ernesto J. A. *Un evangelizador criollo: Roque González de Santa Cruz (1576-1628).* Boletín de la Academia nacional de la historia 61 (1988) 373-383.

1031 MARTÍNEZ MARTÍN Carmen. *La provincia del Uruguay-Tape por el Padre Roque González de Santa Cruz.* Dans: *La Compañía de Jesús en América* (n° 548) 191-196.

1032 SÁENZ Alfredo S.I. *San Roque González.* Dans son: *Héroes y santos* (Buenos Aires, Gladius 1993) 325-358.

Gorris Gerhard 1877-1948.

1033 BARTEN J. T. P. S.I. *Görris (Gorris) Gerhard Carl Wilhelm.* Biografisch Woordenboek van Nederland 3 (1989) 205-206.

Gracián Baltasar 1601-1658.

1034 Baltasar Gracián. *El Criticón.* Edición de Santos ALONSO. 3ª edición. Madrid (Cátedra) 1990 12° 816. (= Letras hispánicas).

1035 *Obras completas de Baltasar Gracián. I. El Criticón.* II. *El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia. Agudeza y arte de ingenio. El Comulgatorio. Escritos menores.* Introducción por Emilio BLANCO. Madrid (Turner) 1993 8° XXVI-678 XXX-944.

1036 Baltasar Gracián. *Oracolo manuale e arte di prudenza.* A cura di A. GASPARETTI. Milano (Tea) 1991 8° 176.

1037 ANDREU José M. *El ingenio como razón moral [en una lectura filosófica de Gracián].* Documentos Anthropos 5 (1993) 173-192.

1038 AYALA Jorge M. *Estilo de vida y vida del estilo en Baltasar Gracián (Una lectura filosófico-literaria de su obra).* Zaragoza (Diputación Provincial) 1981 8° 20.

1039 AYALA Jorge M. *La formación intelectual de Baltasar Gracián.* Documentos Anthropos 5 (1993) 14-38.

1040 AYALA Jorge M. *Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián.* Dans: *Actas del IV Seminario de historia de la filosofía española* (Salamanca, Universidad 1986) 631-638.

1041 BALZA J. *Baltasar Gracián. El mundo decifrado.* Quimera 39-40 (1984) 50-57.

1042 BLANCO Mercedes. *«Arte de ingenio» et «Arte de prudencia». Le conceptisme dans la pensée politique du XVIIe siècle.* Mélanges de la Casa de Velázquez 23 (1987) 355-386.

1043 BLÜHER Karl Alfred. *Gracián y la recepción de Séneca en la literatura moralista.* Dans: *Séneca en España* (Madrid, Gredos 1983) 487-586.

1044 BOLOQUI Belén. *Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 5-62.

1045 BORGHI G. *La politica e la tentazione tragica. La «modernità» in Machiavelli, Montaigne e Gracián.* Milano (F. Angeli) 1991 8° 200.

1046 BOUILLIER Victor. *Baltasar Gracián y Nietzsche.* Cuaderno Gris 2 (1991) 22-38.

Cf. Bibliographie III n° 8253.

1047 BUESA GÓMEZ C. *Las traducciones inglesas de «El Héroe» de Baltasar Gracián.* Dans: *Actas del XI Congreso de AEDEAN* (León, Universidad 1989) 39-46.

1048 CANTARINO Elena. *Bibliografía de y sobre Baltasar Gracián.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 199-220.
Panorama del gracianismo: situación y actualidad, 220-221.

1049 CANTARINO Elena. *Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo.* Documentos Anthropos 5 (1993) 193-200.

1050 CARREÑO A. *Gracián y sus lecturas en el «Romancero» de Luis de Góngora.* Dans: *Actas del IX Congreso de la Asociación internacional de hispanistas,* (Frankfurt a.M., K. D. Vervuert 1989) 395-403.

1051 CHECA Jorge. *Alegoría, verdad y verosimilitud en «El Criticón».* Documentos Anthropos 5 (1993) 116-126.

1052 CHECA Jorge. *«Oráculo manual»: Gracián y el ejercicio de la lectura.* Dans: *Actas del X Congreso de la Asociación internacional de hispanistas.* I (Barcelona, PPU 1992) 849-854.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 1164.

1053 COLÓN CALDERÓN Isabel. *Fieras, monstruos y otros animales en «El Criticón».* Documentos Anthropos 5 (1993) 134-137.

1054 COMPANI M. *Cartas de Gracián y de Salinas.* Revista crítica de historia y literatura 1 (1986) 81-88.

1055 COQUIO Catherine. *André Rouveyre y Baltasar Gracián.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 104-118.

1056 D'AGOSTINO Emilia. *«Ingenio» e «agudeza» nell'estetica di Baltasar Gracián.* Tesi all'Università di Milano 1989.

1057 D'AGOSTINO Emilia. *Para una estética de la sorpresa. El ingenioso arte y sus agudezas.* Documentos Anthropos 5 (1993) 40-45.

1058 DÍAZ-PLAJA Guillermo. *Una introducción a Gracián.* Dans son: *El espíritu del barocco.* (Barcelona, Crítica 1983) 108-125.
Cf. AHSI 26 (1957) nº 322.

1059 DÍEZ FERNÁNDEZ José Ignacio. *Los apólogos de «El Criticón».* Documentos Anthropos 5 (1993) 127-133.

1060 EGIDO Aurora. *De la lengua de Erasmo al estilo de Gracián.* Dans: *II Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglo de Oro)* (Zaragoza, Institución Fernando el Católico 1993) 141-166.

1061 EGIDO Aurora. *La varietà nell'«Agudeza» di Baltasar Gracián.* Aesthetica 18 (1987) 25-39.
La variedad en la «Agudeza» de Baltasar Gracián. Syntaxis 16-17 (1988) 49-61. – Réédition dans son: *Fronteras de la poesía en el barroco* (Barcelona, Crítica 1990) 241-258.

1062 EICKHOFF Georg. *«El Comulgatorio» de Baltasar Gracián. Apuntes acerca de su género literario.* Documentos Anthropos 5 (1993) 150-156.

1063 ELIZALDE Ignacio S.I. *Gracián: conocimiento y aprecio de los autores españoles.* Dans: *Actas del X Congreso de la Asociación internacional de hispanistas.* I (Barcelona, PPU 1992) 905-913.

1064 FANIZZA F. *Baltasar Gracián e la coscienza estetica contemporanea.* Aesthetica 18 (1987) 111-118.

1065 FORCIONE Alban. *La disociación cósmica de Gracián.* Nueva revista de filología hispánica 40 (1992) 419-450.

1066 FRAGO GRACIA Juan A. *Actitud de Gracián ante el hecho lingüístico.* Documentos Anthropos 5 (1993) 68-74.

1067 GAMBIN Felice. *Anotaciones sobre el concepto de «virtud» en Baltasar Gracián.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 62-76.

1068 GAMBIN Felice. *La obra de Gracián en la cultura italiana.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 118-121.

1069 GAMBIN Felice. *Le parole e il silenzio: per un approdo alle due biblioteche italiane di Baltasar Gracián.* Rassegna iberistica 39 (1991) 17-24.

1070 GAMBIN Felice. *Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de persona en Baltasar Gracián.* Dans: *Actas del VI Seminario de historia de la filosofía española e hispanoamericana* (Salamanca, Universidad 1990) 369-380.

1071 GAMBIN Felice. *Las traducciones al italiano del «Oráculo manual y arte de prudencia», de Baltasar Gracián.* Dans: *Exilios filosóficos de España* (Salamanca, Universidad 1992) 287-303.

1072 GARCÍA GILBERT Javier. *Baltasar Gracián y el ficcionalismo barroco.* Tesis en la Universidad de Valencia 1990 4° 769.

1073 GARCÍA GILBERT Javier. *En torno al género de «El Criticón» (y unos apuntes sobre la alegoría).* Documentos Anthropos 5 (1993) 104-115.

1074 GARCÍA GÓMEZ Ángel M. *Noticia e examen de una edición desconocida de «El Político» de Baltasar Gracián: Milán, 1646.* Documentos Anthropos 5 (1993) 211-218.

1075 GARCÍA PRADA J. M. *Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer.* Estudios filosóficos 37 (1988) 101-131.

1076 GIAMMUSSO S. *Linguaggio del potere e potere del linguaggio. Sul rapporto politica-retorica nell'«Oracolo manuale» di Baltasar Gracián.* Discorsi (1990) 9, 59-75.

1077 GÖTTERT K.-H. *Das Ideal der Klugheit im Barock: Baltasar Graciáns «Oráculo manual y arte de prudencia»*. Dans: *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie* (München, Indicium 1988) 44-61.

1078 GUELLOUZ Suzanne. *Gracián en la Francia del siglo XVII.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 93-104.

1079 HAFTER Monroe Z. *Sobre la aceptación de Gracián en la España del setecientos.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 83-87.

1080 HAZARD Paul. *El Héroe según Gracián.* Cuaderno Gris 8 (1993) 30-32.

1081 HIDALGO-SERNA Emilio. *El «buen gusto» en Gracián. Acepción y destino europeo de una metáfora en cifra.* Dans: *Las influencias entre España y Europa a partir del siglo XVI* (Wiesbaden, O. Harrassowitz 1988) 69-78.

1082 HIDALGO SERNA Emilio. *De la «agudeza de concepto» a la «agudeza de acción». La moral ingeniosa de Gracián.* Documentos Anthropos 5 (1993) 165-172.

1083 IZUZQUIZA I. *Baltasar Gracián y el pensamiento europeo.* Dans: *Aragón en el mundo* (Zaragoza, Caja de ahorros de la Inmaculada 1988) 241-248.

1084 JAMMES Robert. *Gracián y Europa.* Dans: *Las influencias mutuas entre España y Europa a partir del siglo XVI* (Wiesbaden, O. Harrassowitz 1988) 57-68.

1085 JAMMES Robert y VITSE Marc. *Métaphore du corps dans un passage du «Criticón» (II, 8).* Dans: *Le corps comme métaphore* (Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle 1992) 265-274.

1086 JANIK Dieter. *Das «Auge der Seele»: Erkenntnistheoretische, religiöse, moralische und ästhetische Funktionen einer topischen Metapher, ausgehend von Baltasar Gracián.* Dans: *Texte. Kontexte. Strukturen. Festschrift ... Karl Alfred Blüher* (Tübingen, G. Narr 1987) 371-385.

1087 JANKELEVITSCH Vladimir. *Aparencia y manera.* Cuaderno Gris 5 (1992) 36-47.
Cf. AHSI 28 (1959) nº 338.

1088 JIMÉNEZ MORENO Luis. *De Gracián a Schopenhauer (Rasgos no racialistas en pensadores españoles y extranjeros).* Dans: *Actas del II Seminario de historia de la filosofía española* (Salamanca, Universidad 1982) 81-103. – Réédition: *Baltasar Gracián (1601-1658).* Dans son: *Práctica del saber en filósofos españoles* (Barcelona, Anthropos 1991) 33-63.

1089 JIMÉNEZ MORENO Luis. *Presencia de B. Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 125-138.

1090 LANDÍN L. *Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad.* Documentos Anthropos 5 (1993) 5-8.

1091 LLEDÓ E. *Lenguaje y mundo literario en «El Criticón» de Gracián.* Dans: *Serta gratulatoria in honorem Juan Régulo* (Laguna, Universidad 1985) 411-424.

1092 LY Nadine. *La permission métaphorique ou la navire-livre du «Criticón».* Dans: *Hommage à Bernard Pottier.* I (Paris, Klincksieck 1988) 515-526.

1093 MACCHIA Giovanni. *Gracián, gran maestro del segreto.* Dans son: *Tra Don Giovanni e Don Rodrigo* (Milano, Adelphi 1989) 125-134.

1094 MCGHEE Dorothy M. *El Cándido de Voltaire y el Criticón de Gracián.* Cuaderno Gris 4 (1992) 35-42.
Cf. AHSI 8 (1939) nº 311.

1095 MANSAU Andrée. *Recepción de Gracián en Francia (1923-1984).* Dans: *Actas del IV Seminario de historia de la filosofía española* (Salamanca, Universidad 1986) 291-296.

1096 MANSAU Andrée. *Recepción-traducción de Gracián en Francia.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 87-93.

1097 MARTINENGO Alessandro. *Cibi piccanti, foglie amare (è letteratura) in Gracián.* Dans: *Codici del gusto* (Milano, F. Angeli 1992) 302-312.

1098 MONTÓN PUERTO M. de. *Isabel de Castilla y Fernando de Aragón como modelos en Luis Vives y Baltasar Gracián.* Dans: *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento* (Barcelona, PPU 1989) 18-20.

1099 NAVARRO GONZÁLEZ A. *Garcilaso y Gracián.* Dans: *Actas de la IV Academia literaria renacentista* (Salamanca, Universidad 1986) 247-269.

1100 NEUMEISTER Sebastián. *Gracián en Alemania.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 121-125.

1101 NIDER Valentina. *Reparo y reparar: apuntes sobre el léxico de la «Agudeza y arte de ingenio».* Criticón 53 (1991) 97-108.

1102 OLTRA José Miguel. *El mito de Fernando el Católico en Baltasar Gracián.* Documentos Anthropos 5 (1993) 201-210.

1103 ORGANISIÁN Maria. *Tvorchestvo Baltasara Graciana v kontekste barochnoy retoricheskoy traditsii.* Dans: *Servantesovskie chteniva* (Leningrad, Nauka 1988) 221-228.
Traduction: Les oeuvres de B. G. dans le contexte de la tradition de la rhétorique baroque.

1104 PATELLA Giuseppe. *Gracián o della perfezione.* Roma (Edizioni Studium) 1993 12º 226. (= Interpretazioni 20).

1105 PELEGRÍN Benito. *De una poética de la escritura a una escritura poética (De la «Agudeza y arte de ingenio» a «El Criticón»).* Dans: *Teoría del discurso poético* (Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail 1986) 195-206.

1106 PELEGRÍN Benito. *Dialectique de l'individuel et du collectif dans la morale baroque de Baltasar Gracián.* Dans: *Routes de baroque. La contribution du baroque à la pensée et à l'art européens.* (Lisboa, Consejo de Europa 1990) 13-23.

1107 PELEGRÍN Benito. *Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián.* Documentos Anthropos 5 (1993) 46-67.

1108 PELEGRÍN Benito. *Fra antichi e moderni: Gracián dall'«Agudeza» al «Criticón».* Aesthetica 18 (1987) 55-64.
Entre anciens et modernes: le post-moderne Baltasar Gracián. Détours d'écriture 13-14 (1989) 154-158.

1109 PELEGRÍN Benito. *Temps, récit et écriture romanesque dans le «Criticón» de Baltasar Gracián.* Cahiers de narratologie 3 (1989) 273-284.

1110 PERALTA Ceferino S.I. *Gracián y Europa.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 76-83.

1111 PÉREZ Marcel. *Agudeza, ingenio et concepto chez Baltasar Gracián.* Dans: *Arcanes de l'art* (Bruxelles, Éditions de l'Université 1989) 9-19.

1112 POGGI Giulia. *Góngora, Gracián e l'albero del mistero.* Studi ispanici (1986) 83-122.

1113 POZUELO YVANCOS J. M. *Sobre la unión de teoría y praxis en el conceptismo. Un tópico de Quevedo a la luz de la teoría literaria de Gracián.* Cuadernos hispanoamericanos 121 (1980) 40-54. – Réédition: *Retórica y conceptismo: Gracián y Góngora.* Dans son: *Del formalismo a la neoretórica* (Madrid, Taurus 1988) 167-180.

1114 PRÖPPER Henk. *Baltasar Gracián: het lichaam van Christus.* Dans: *Een intiem slagveld* (Amsterdam, Prometheus 1993) 86-109.

1115 QUEIRÓS CASADO Antonio. *Baltasar Gracián: la filosofía del desengaño en el barroco español.* Tesis en la Universidad de Madrid 1986.

1116 QUEIRÓS CASADO Antonio. *Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián.* Documentos Anthropos 5 (1993) 157-164.

1117 QUEIRÓS CASADO Antonio. *El tema de desengaño en el pensamiento barroco hispano.* Dans: *Actas del V Seminario de historia de la filosofía española* (Salamanca, Universidad 1988) 567-595.
Sur Gracián voir: 585-591.

1118 RALLO A. *Arte de discreción. El ensayismo ético de Baltasar Gracián.* Dans: *La prosa didáctica en el siglo XVII* (Madrid, Taurus 1988) 90-113.

1119 RECKERT Tina. *Metáfora y concepto metafórico en «Agudeza y arte de ingenio».* Documentos Anthropos 5 (1993) 81-86.

1120 R[ODRÍGUEZ] DE LA FLOR Fernando. *La organización retórica de «El Comulgatorio».* Documentos Anthropos 5 (1993) 139-149.

1121 RODRÍGUEZ DE LA FLOR Fernando. *Una retórica de la piedad.* Dans: *Teatro de la memoria* (Salamanca, Junta de Castilla y León 1988) 115-160

Réédition des articles signalés dans AHSI 51 (1982) nº 531 et 55 (1986) nº 612.

1122 ROMO Fernando. *La paradoja en «Agudeza y arte de ingenio».* Documentos Anthropos 5 (1993) 87-97.

1123 SANDERS H. *Scharfsinn. Ein Trauma der Moderne: Gracián und La Rochefoucauld.* Iberoamericana 12 (1989) 4-39.

1124 SCHAAF Bert van der. *Gracián, Baltasar. Aandacht voor de schijn.* Krisis 50 (1993) 72-80.

1125 SCHRÖDER G. *Gracián y la moralística española.* Dans: *Literatura universal. Renacimiento y barroco.* (Madrid, Gredos 1982) 721-748.

1126 SCHULZ-BUSCHHAUS Ulrich. *Gracián und Marino. Über das Bild des «Góngora de Italia» en «Agudeza y arte de ingenio» und «El Criticón».* Dans: *Italienisch-europäische Kulturbeziehungen im Zeitalter des Barock* (Tübingen, Stanffenburg 1991) 305-315.

1127 SCHULZ-BUSCHHAUS Ulrich. *Innovation und Verstellung bei Gracián.* Dans: *Gestaltung – Ungestaltung* (Tübingen, G. Narr 1990) 413-427.

1128 *Selección de estudios sobre Baltasar Gracián.* Suplementos Anthropos 37 (1993) 139-198.

Extraits de 17 «principales trabajos que se han escrito sobre la vida y la obra de Gracián».

1129 SELIG Karl-Ludwig. *Gracián y la emblemática: nota de un emblematista de antaño.* Documentos Anthropos 5 (1993) 138.

1130 SMITH Paul J. *The rhetoric of allegory in Gracián's «El Criticón».* Dans: *Conflicts of discourse. Spanish literature in the Golden Age* (Manchester, University Press 1990) 92-109.

1131 SPITZER Leo. *Los nombres propios en Gracián.* Cuaderno Gris 3 (1991) 31-37.

Cf. Bibliographie III nº 8025.

1132 TALVET Jüri. *Gracián en la vanguardia estética y filosófica del barroco.* Documentos Anthropos 5 (1993) 98-103.

1133 VAÍLLO Carlos. *Gracián y la prosa de ideas.* Dans: *Historia y crítica de la literatura española.* Primer Suplemento (Barcelona, Crítica 1992) 488-525.

1134 VIVERO SEOANE J. C. *Método y pensamiento en Baltasar Gracián.* Tesis en la Universidad Complutense, Madrid 1991.

1135 WARDROPPER Nancy Palmer. *The editions of 1648 and 1649 of Gracián's «Agudeza y arte de ingenio».* Journal of Hispanic Philology 5 (1980-81) 137-157.

1136 WARDROPPER Nancy Palmer. *Gracián sobre la erudición y la agudeza.* Documentos Anthropos 5 (1993) 75-80.

1137 WERLE Peter. *«El Héroe». Zur Ethik des Baltasar Gracián.* Tübingen (G. Narr) 1992 8° 158. (= Romanica Monacensia 36).

Grimaldi Francesco Maria 1618-1663.

1138 OÑATE GUILLÉN Carmelo S.I. *Primer texto de la difracción de la luz.* Revista española de física 7 (1993) 54-57.

Guillet Jacques, né en 1910.

1139 GUILLET Jacques S.I. *Habiter les Écritures.* Entretiens avec Charles EHLINGER. Paris (Centurion) 1993 8° 352.

Gustá Francisco 1744-1816.

1140 DOMERGUE Lucienne. *Les Mémoires du Marquis de Pombal et leur réception dans l'Espagne des Lumières.* Dans: *Pombal Revisitado.* I (Lisboa, Editorial Estampa 1984) 285-306.

Les «Mémoires ...» (1784) sont la traduction de la «Vita ...» (1781) écrite par F. Gustá.

Gutiérrez Ruiz Manuel 1919-1993.

1141 ARNÁIZ Amancio S.I. *H. Manuel Gutiérrez Ruiz S.I. Santander 25 marzo 1919, Santander 7 abril 1993.* Villagarcía de Campos 1993 8° 20.

Haguenin François 1900-1945.

1142 COLPO Mario S.I. *Haguenin, François.* Enciclopedia pedagogica 3 (1989) 5722.

Hendrichs Frans 1862-1938.

1143 TRIEBELS Hans. *Over de Nijmeegse Jezuïet die detectiveromans schreef. Een jeugdherinnering.* Nijmeegs Katern 7 (1993) 5, 10-13.

Henríquez Miguel 1582-? jésuite jusqu'en 1611.

1144 Miguel Henríquez. *Iosephea. Comedia escrita en Lérida en 1610.* Transcripción, introducción y notas de Melchor BAJÉN ESPAÑOL. Lleida (Pagès editors) 1993 8° 200.

Hermans Willem 1601-1683.

Voir n° 463.

1145 EVERS Ingrid M. H. *«De man die wedijverde met de donder». De Thornse orgelbouwer Willem Hermans (1601-1683).* Dans: *Magister artium. Onderwijs, kunst en kerk in Limburg. Opstellen Br. Sigismund Tatage* (Sittard, Stichting Charles Beltjens 1992) 108-125.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

1146 SCANDELLARI Simonetta. *La «Tesi del complotto» nelle «Causas de la Revolución de Francia en el año 1789» di Lorenzo Hervás y Panduro.* Dans: *Après 89. La Révolution modèle ou repoussoir* (Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail 1991) 35-48.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

1147 ANDERSON Mary. *Hopkins: numinous numbers in the Virgin Mary poems.* Papers on Language and Literature 26 (1990) 513-521.

1148 BAYLIS Jonathan. *Gerard Manley Hopkins: portrait of a poet.* With an interview with Peter GALE. London (Picture Publishing) 1989 8° 188, 1 videocassette.

1149 BOUCHARD Gary M. *Gerard Manley Hopkins: the incarnational work of priest and poet.* American Benedictine Review 44 (1993) 115-124.

1150 CECERE Angelo – WING Janet. *Gerard Manley Hopkins.* Dans leur: *The crisis of Victorianism to the modern age* (Bari, Adriatica 1988) 111-122.

1151 CRISTALDI Giuseppe. *La poesia di Hopkins.* Vita e pensiero 76 (1993) 379-382.

1152 FERNÁNDEZ David S.I. *Gerard Manley Hopkins: un poeta solitario.* Xipe-Totek 2 (1993) 223-237.

1153 HAEFFNER Gerd. *Zweierlei Selbstverwirklichung. Zu einem Gedicht von G. M. Hopkins.* Geist und Leben 66 (1993) 443-449.
A propos de «As kingfishers catch fire».

1154 MILWARD Peter S.I. *A commentary on G. M. Hopkins' «The wreck of the Deutschland».* Lewiston, N.Y. (E. Mellen Press) 1991 8° x-190. (= Studies in British literature 13).
Réédition de l'étude signalée dans AHSI 38 (1969) n° 400.

1155 SMITH Andrew. *Gerard Manley Hopkins as a classicist.* Irish University Review 20 (1990) 299-317.

1156 TURNER Paul. *Hopkins.* Dans son: *English literature, 1832-1890* (Oxford, Clarendon Press 1989) 140-158.

1157 ZORAS Gerasimos. *Gerardos Manley Hopkins S.I.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 90-94.

Hostinský Jiří Stanislav 1653-1726.

1158 KOLÁČEK Josef S.I. *Barokní básník Jiří Stanislav Hostinský (17.3.1653 – 16.11.1726).* Akord 18 (1992-93) 6, 31-44; 7, 27-42.
Traduction: Poète du baroque J. S. H.

1159 KOLÁČEK Josef S.I. *Ódy [J. S. Hostinského T.J.] z Tarahumary.* Řím (Česká provincie T.J.) 1993 8° IV-112.
Traduction: Odes [de J. S. H.] de Tarahumara.

Houdry Vincent 1631-1729.

1160 VARACHAUD Marie-Christine. *Le Père Houdry S.I. (1631-1729). Prédication et pénitence.* Paris (Beauchesne) 1993 8° 456. (= Théologie historique 94).

Hugo Herman 1588-1629.

1161 RÖDTER Gabriele Dorothea. *Via piae animae. Grundlagenuntersuchung zur emblematischen Verknüpfung von Bild und Wort in den «Pia desideria» (1624) des Herman Hugo S.I. (1588-1629).* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1992 8° XLIV-322 et 59 fig. (= Mikrokosmos 32).

Hurtado B. Alberto 1901-1952.

1162 ALDUNATE JARAMILLO Trinidad – VALDÉS PRIETO Sara. *Alberto Hurtado Cruchaga S.I. Un abogato santo para Chile.* Santiago de Chile (Facultad de derecho, Pontificia Universidad Católica) 1993 12° 112.

1163 HEVIA Renato S.I. *El milagro del Padre Hurtado.* Mensaje 42 (1993) 552-554.

1164 MARFÁN JARAMILLO Octavio. *Alberto Hurtado. Cristo estaba en él.* Texto preparado por ... Santiago (Editorial Patris) 1993 8° 300.

1165 MONCKELBERG Guillermo. *Alberto Hurtado.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1992 12° 52. (= Héroes de nuestro tiempo 14).

1166 MONTES Fernando S.I. *Alberto Hurtado signo y apóstol de la solidariedad.* Mensaje 42 (1993) 353-357.

Ibáñez Pablo Diego 1676-1755.

1167 BOLOQUI LARRAYA Belén. *Los escultores académicos hermano jesuita Pablo Diego Ibáñez (conocido como Lacarra), José Ramírez de Arellano y el platero de S. M. Francisco Diego Lacarra. Relaciones familiares a través de los «Quinque Libri» y el Archivo general de los jesuitas en Roma.* Dans: *Tercer Encuentro de estudios bilbilitanos* (Calatayud, Centro de estudos bilbilitanos 1992) 373-407.

Illei János 1725-1794.

Voir n° 445.

1168 Illei János. *Tornyos Péter.* Dans: NAGY Péter. *Magyar drámaírók, 16-18. század* (Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó 1981) 913-962.

Innocenzi Innocenzo 1624-1697.

1169 *Dottrina cristiana spiegata in verso dal P. Innocenzio Innocenzi della Compagnia di Gesù.* Presentazione di Luigi LA ROSA. Itinerarium 1 (1993) 179-208.

Iriarte Martín 1707-1779.

1170 CIPOLLETTI María Susana. *Un manuscrito tucano del siglo XVIII: Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990).* Revista de Indias 52 (1992) 181-194.

Isla José Francisco de 1703-1781.

Voir n° 650.

1171 José Francisco de Isla. *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes.* Edición, introducción y notas de Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS. Barcelona (Planeta) 1991 8° LII-712. (= Clásicos Universales Planeta 206).

1172 CHEN SHAM Jorge. *Hacia una lectura de la estrategia paratextual del «Fray Gerundio de Campazas»: la fuerza centrípeta del prólogo textual.* Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica 16 (1990) 2, 7-24.

Jaworski Stanisław 1711-1779.

1173 DAROWSKI Roman S.I. *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego S.I. (1711-1779).* Roczniki Filozoficzne 29 (1981) 1, 109-124.

Résumé: Conceptions philosophiques de Stanislas Jaworski S.I. (1711-1779), 123-124.

Jouvancy Joseph de 1643-1719.

1174 COLPO Mario S.I. *Jouvancy, Joseph de.* Enciclopedia pedagogica 4 (1990) 6322-6324.

Kadlinský Felix 1613-1675.

1175 KOPECKÝ Milan. *Barokní lyrik Felix Kadlinský.* Dans: *Rozhlasová univerzita svobodná Evropy* (Mnichov-Brno 1993) 186-193.

Traduction: F. K. lyrique baroque.

Kamel Georg Joseph 1661-1706.

1176 NOVÁK Zdeněk. *Kvetoucí kamélie.* Brno (Památkový ústav) 1992 8° 20.

Traduction: Camélias fleurissantes.

Voir: Georg Josef Kamel (1661-1706), 7-8-

Karrer Otto 1888-1976, jésuite jusqu'en 1923.

1177 CONZEMIUS Victor. *Otto Karrer (1888-1976). Theologe der Aggiornamento.* Dans: *Gegen die Gottvergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert* (Freiburg, Herder 1990) 576-590.

Kašić Bartol 1575-1650.

1178 *Ritual rimski po Bartolomeu Kassichiu od Druxbae Yesusovae. V. Riimu, 1640.* Zagreb (Kršćanska Sadašnjost – Zavod za hrvatski jezik hrvatskog filološkog instituta) 1993 8° [XL]-452-24.

HORVAT Vladimir S.I. *Bartol Kašić i njegov «Ritual rimski» u razvoju hrvatskoga književnog jezika,* 3-22.

Traduction: B. K. et son «Rituel Romain» dans l'évolution de la langue littéraire croate.

1179 HORVAT Vladimir S.I. *Prvi hrvatski jezikoslovac. Bartol Kašić i njegov Ritual rimski od prvotiska (1640) do pretiska (1993).* Obnovljeni Život 48 (1993) 127-147.

Résumé: The first croatian linguist, 147.

Kaszap István 1916-1935.

1180 BÓDAY Jenő S.I. *Le jeune Étienne Kaszap, serviteur de Dieu.* (D'après les écrits de László Endrődy S.I.) [Roma (Postulatio Generalis) 1993] 8° 42.

Kerens Henricus Joannes 1725-1792.

1181 *Heinrich Johann von Kerens. Erster Bischof von St. Pölten, 1725/1785-1792. Diözesanmuseum St. Pölten. Sonderaustellung 1992.* St. Pölten (Bischöfliches Ordinariat) 1992 8° 144.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

1182 CALARCO Domenico. *L'apostolo dei Pima. Un tentativo di lettura del metodo di evangelizzazione di Padre Eusebio Francesco Chini (1645-1711), missionario gesuita nella Pimeria Alta.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Tip. Pol. PUG) 1992 8° 318.

1183 MELLINATO Giuseppe S.I. *Kino apostolo degli indiani del Nordamerica.* Civiltà cattolica (1993) 1, 472-478.
Kino, il «missionario dei pellirosse». Gentes 67 (1993) 202-217.

1184 POLZER Charles W. S.I. *Kino: On people and place.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 230-241.

Kircher Athanasius 1601-1680.

1185 *Athanasius Kircher (1601-1680) Jesuit scholar: An exhibition of his works in the Harold B. Lee Library Collections at Brigham Young University.* Introduction and description by Bruce L. MERRILL. Provo, Utah (Friends of the Brigham Young University Library) 1989 8° XXXVIII-74.

1186 CORRADINO Saverio S.I. *L'«Ars magna lucis et umbrae» di Athanasius Kircher.* AHSI 62 (1993) 249-279.

1187 DIJSTELBERG Paul. *In Empedocle's voetsporen: de katholieke onderwereld van Athanasius Kircher.* Dans: Jan BOS. *Vingerafdrukken* (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 1993) 31-39.

1188 ECO Umberto. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea.* Bari (Laterza) 1993 8° VIII-424. (= Fare l'Europa).
Voir: La lingua perfetta delle immagini: L'egittologia di Kircher, 168-172; Il cinese di Kircher, 172-176; L'ideologia kircheriana, 176-180.

1189 HEIN Olaf and MADER Rolf. *In the footsteps of a 17th century German Jesuit scholar in Malta.* Sunday Times (Malta) (1993) June 6, 34-35.

1190 LEINKAUF Thomas. *Die «Centrosophia» des Athanasius Kircher S.I.: geometrisches Paradigma und geozentrisches Interesse.* Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 14 (1991) 217-229.

1191 MINIATI Mara. *Les «cistae mathematicae» et l'organisation des connaissances au XVIIe siècle.* Dans: *Studies in the history of scientific instruments* (London, Rodgers Turner 1989) 43-51.
Cet instrument mathématique fut inventé par Kircher.

1192 PRIESNER Claus. *Defensor alchymiae: Gabriel Clauder versus Athanasius Kircher. Defence strategies of alchemists in the 17th and 18th century.* Dans: *Alchemy revisited* (Leiden, Brill 1990) 229-238.

Kögler Ignaz 1680-1746.

1193 STÜCKEN Christian. *Gott in den Sternen. Vom Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler S.I. (1680-1746).* Magisterarbeit an der Universität Bamberg 1993 4° 131.

Kolčava Karel 1636-1717.

1194 KOPECKÝ Milan. *Dramatik Karel Kolčava a barokní divadlo.* Dans: *Rozhlasová univerzita svobodná Evropy* (Mnichov-Brno 1993) 201-208.

Traduction: K. K. dramaturge et le théâtre baroque.

Korec Ján, né en 1924.

1195 KOREC Ján Chryzostom. *Od barbarskej noci pokračovanie druhej časti listy z väzenia.* Bratislava (Vydavatel'ské družstvo LÚČ) 1991 8° 442.

La notte dei barbari. Casale Monferrato (Edizioni PIEMME) 1993 8° 304.

Kořínek Jan 1626-1690.

1196 KOPECKÝ Milan. *Jan Kořínek na pomezí vědy a umění.* Dans: *Rozhlasová univerzita svobodné Evropy* (Mnichov-Brno 1993) 169-176.

Traduction: J. K. au seuil de la science et de l'art.

1197 SVATOŠ Martin. *Elogium P. Joannis Koržinek Pragae ad S. Clementem anno 1680. 12. augusti pie in Domino defuncti. – Elogium Otce Jana Kořínka zbožně v Pánu zemřelého dne 12. srpna 1680 v Praze u sv. Klimenta.* K vydání připravil a přeložil ... Praha (Koniasch Latin Press) 1993 8° 8.

Kormanas Jonas 1633-1686.

1198 PIECHNIK Ludwik S.I. *Wykłady Jana Kormana na katedrze polityki Uniwersytetu wileńskiego (druga połowa XVII wieku).* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1991-1992) 267-275.

Traduction: Les prélections sur politique de J. K. à l'Université de Vilna (seconde moitié du XVII[e] siècle).

Le même article:

Zapis z wykładów na katedrze polityki profesora Akademii wileńskiej Jana Kormana. Horyzonty Wiary 16 (1993) 70-77.

Krasnodębski Adam Kwiryn 1628-1702.

1199 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Adam Kwiryn Krasnodębski S.I. (1628-1702) i jego filozoficzne dzieło.* Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 27 (1981) 291-332.

Krust François-Antoine 1701-après 1773.
Jean-Michel 1694-1772.

1200 INGOLD Denis. *Les «Pères Croust» (alsacien Krust), jésuites alsaciens, adversaires de Voltaire (1692-1778).* Annuaire de la Société d'histoire sundgauvienne (1992) 217-226.

Labadie Jean de 1610-1674, jésuite jusqu'en 1639.

1201 BAAR M. de. *Verleid of verkozen? Anna Maria van Schurman en het huisgezin van Jean de Labadie.* Dans: *Op zoek naar vrouwen in ketterij en sekte* (Kampen, Kok 1993) 116-141.

La Brière Yves de 1877-1941.

1202 AGOSTINO M. *Le Père Yves de la Brière et la diffusion de orientations pontificales.* Dans: *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille* (Paris, Beauchesne 1992) 249-263.

La Colombière S. Claude 1641-1682.

1203 Claude La Colombière. *Retraites spirituelles.* Présentées par Claude Bied-Charreton S.I. et François Évain S.I. Paris (Médiaspaul) Montréal (Éditions Paulines) 1992 16° 96.

1204 S. Claudio La Colombière. *Lettere spirituali.* Traduzione, introduzione e note di Luigi Filosomi S.I. Roma (Edizioni ADP) 1993 8° 302. (= Testimoni dell'amore 7).

1205 *Claude La Colombière.* Colloque public du Centre Sèvres 5 et 6 mars 1993. Paris (Mediasèvres) 1993 4° 112.
Lebrun François. *Paris en 1666-1670,* 7-14.
Bucher Jacqueline. *Le collège de la Trinité à Lyon à l'époque de Claude La Colombière,* 15-24.
Cruickshanks Evelyne. *Londres et le «complot papiste»,* 25-30.
Bouillot Michel S.I. *Le Paray de Claude La Colombière,* 31-39.
Luirard Monique. *Claude La Colombière: un apostolat aux frontières de la catholicité,* 41-56.
Ravier André S.I. *L'évolution spirituelle de saint Claude La Colombière d'après ses notes personnelles,* 57-65.
Glotin Édouard S.I. *L'expérience spirituelle de la «réparation» chez saint Claude La Colombière,* 67-79.
Demoustier Adrien S.I. *Claude La Colombière, Marguerite-Marie et le Sacré-Coeur,* 81-90.
Greffe Françoise. *Réparation et vie apostolique: la Société du Sacré Coeur (Madeleine-Sophie Barat, 1779-1865),* 91-101.
Benoist Jacques. *De Paray-le-Monial au voeu de Montmartre ou les jésuites et le voeu national au Sacré-Coeur de Jésus,* 103-109.

1206 *Documents on the occasion of Saint Claude La Colombière's canonization.* Prayer and service (1993) 1, 5-84.

1207 Manaranche André S.I. *Claudio La Colombière S.I. ayer y hoy.* Tierra nueva 22 (1993) abril, 70-76.
Cf. AHSI 62 (1993) n° 1364.

1208 Molinari Paolo S.I. *San Claudio La Colombière.* Gesuiti (1993) 38-39.

Lacunza Manuel 1731-1801.

1209 Parra Fredy Oscar. *El reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza.* Anales de la Facultad de teología 44 (1993) 2, 7-219.

Lafitau Joseph-François 1681-1746.

1210 Chiesa Elisabetta. *L'opera di Lafitau nella riflessione antropologica.* Tesi all'Università di Perugia 1993 4° 142.

1211 Fischer J. L. *Lafitau et l'Acéphale: une preuve «tératologique du monogénisme».* Dans: *Naissance de l'ethnologie?* (Paris, Cerf 1985) 91-105.

La Higuera Jerónimo Román de 1538-1611.

1212 CARO BAROJA Julio. *El Padre Jerónimo Román de la Higuera.* Dans son: *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España).* (Barcelona, Seix Barral 1992) 161-187.

Laínez Diego 1512-1565.

1213 SANZ Enrique. *Los Laínez y la limpieza de sangre.* Perficit 17 (1987-1993) 65-71.

Lanfant B. Alexandre-Charles 1726-1792.

1214 MOURRAL Isabelle. *La pensée catholique au siècle des Lumières. La vie et l'oeuvre d'Alexandre Lanfant.* Paris (Desclée) 1993 8° 378. (= Mémoire chrétienne).

Larramendi Manuel de 1690-1766.

1215 ITURRIAGA Juan S.I. *Larramendi. Biblioteca del Santuario de Loyola: Catálogo e inventario de la biblioteca personal del P. Manuel Larramendi S.I.* Bilbao (Universidad de Deusto) 1992 8° 180. (= Euskal Herria 5).

1216 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Una carta del P. Arana al P. Fita acerca de Larramendi (1890).* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 47 (1991) 207-209.

Leisner Otto 1901-1993.

1217 PLATZGUMMER Helmut S.I. *P. Otto Leisner S.I. 24. Oktober 1901 – 13. August 1993.* Freinberger Stimmen 63 (1993) 6 pages intercalées parmi les pages 14 et 15.

Le Jeune Paul 1591-1664.

Voir n° 610.

1218 FERLAND Rémi. *Procédés de rhétorique et fonction conative dans les «Relations» du Père Paul Lejeune.* Thèse à l'Université Laval, Québec 1991 49 231.

1219 PRINCIPE Charles. *A moral portrait of the Indian of the St. Lawrence in one «Relation» of New France, written by Paul Le Jeune S.I.* The Canadian Historical Association. Historical Studies (1990) 29-50.

Leonard William J., né en 1908.

1220 LEONARD William J. S.I. *The letter carrier.* Kansas City (Sheed and Ward) 1993 8° 374.

Le Paige Gustave 1903-1980.

1221 NÚÑEZ A., Lautaro. *Gustavo Le Paige S.I. Cronología de una misión.* Antofagasta (Universidad Católica del Norte) 1993 8° 148.
Bibliografía del R.P. Gustavo Le Paige S.I., 142-145.

Leroy Pierre 1900-1992.

1222 DAVERIO Annetta. *Un gesuita del secolo xx: Padre Pierre Leroy.* Futuro dell'Uomo 20 (1993) 2, 40-45.

1223 GABIN Jacques S.I. *Le Père Pierre Leroy, biologiste et gènéticien de France en Chine, aux USA.* Chine-Maduré-Madagascar (1992-93) déc.-janv., 17-19.

1224 GROOTAERS W. A. *In memoriam: le Père Pierre Leroy.* Convergence 18 (1993) 2-5 (en japonais).

Lievens Constant 1856-1893.

Voir n° 793.

1225 HOUTHAEVE Robert. *Een leven als een wervelwind. Constant Lievens S.I. 1856-1893.* Moorslede (chez l'auteur) 1993 8° 382.

1226 SAVARI RAJ G. A. S.I. *The Chotanagpur apostle Fr. Lievens and the new evangelization 2000.* Ignis 22 (1993) 101-108.

1227 TANGHE Omer. *Le P. Constant Lievens, apôtre des Adibasis de Chotanagpur (Inde).* Omnis terra 32 (1993) 448-459.

Father Constant Lievens, apostle of the Adebasis of Chotanagpur (India). Omnis terra 27 (1993) 452-463.

El P. Constant Lievens, apóstol de los Adibasis de Chotanagpur (India). Omnis terra 25 (1993) 452-463.

1228 TETE Peter S.I. *Constant Lievens (1856-1893).* Dans son: *Constant Lievens and the Catholic Church in Chotanagpur* (Ranchi, Archbishop's House 1993) 1-12.

Lobo George V. 1923-1993.

1229 AROKIASAMI S. S.I. *Fr. George V. Lobo, a moral theologian, a faithful servant of the Gospel and the Church.* Vidyajyoti 57 (1993) 359-360.

Lohfink Norbert, né en 1928.

1230 NORTH Robert S.I. *Lohfinks Empfehlung für Girard.* Dans: *Dramatische Erlösungslehre* (Innsbruck, Tyrolia 1992) 85-95.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

1231 ALBERIGO G. *Vite parallele [R. Lombardi e Pio XII]?* Cristianesimo nella storia 13 (1992) 415-420.

Cf. AHSI 60 (1991) n° 1317.

Lonergan Bernard 1904-1984.

1232 BEARDS Andrew. *Lonergan and analytic philosophy of history.* Method 11 (1993) 155-198.

1233 BOLY Craig S. *The road to Lonergan's Method in theology: the ordering of theological ideas.* Lanham MD (University Press of America) 1991 8° XVI-278.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 681.

1234 BRONK Andrzej. *Krytyczne wydanie «Insight» Bernarda Lonergana S.I. (1904-1984).* Roczniki Filozoficzne 39-40 (1991-1992) 2, 147-152.

Traduction: L'édition critique de l'«Insight» de B. L.

1235 CROWE Frederick E. S.I. *Rethinking eternal life: Philosophical notions from Lonergan.* Science et esprit 45 (1993) 25-39.

Rethinking eternal life: Theological notions from Lonergan. 145-159.

1236 GILBERT Christopher. *A Lonerganian critic of the pragmatic method of education.* Method 11 (1993) 199-214.

1237 LAWRENCE Fred. *The fragility of consciencíousness: Lonergan and the postmodern concern of the other.* Theological Studies 54 (1993) 55-94.

1238 LIDDY Richard M. *Transforming light. Intellectual conversion in the early Lonergan.* Collegville, Minnesota (M. Glazier Book, Liturgical Press) 1993 8° XXII-226.

1239 McDERMOTT John M. S.I. *Tensions in Lonergan's theory of conversion.* Gregorianum 74 (1993) 101-140.

1240 MAXWELL Michael P. Jr. *A dialectical encounter between MacIntyre and Lonergan on the Thomistic understanding of rationality.* International Philosophical Quarterly 33 (1993) 385-399.

1241 MURATORE Saturnino S.I. *L'«Opera omnia» di B. Lonergan.* Civiltà cattolica (1993) 4, 233-238.

1242 NORDQUEST David A. *Cosmopolis: Bourget's and Lonergan's.* Method 11 (1993) 37-50.

1243 OKO Dariusz. *The transcendental way to God according to Bernard Lonergan.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1991 8° 352. (= Europäische Hochschulschriften. Philosophie 361).

1244 RING Nancy. *Doctrine within the dialectic of subjectivity and objectivity. A critical study on the positions of Paul Tillich and Bernard Lonergan.* San Francisco (Mellen Research University Press) 1991 8° 292.

Lubac Henri de 1896-1991.

Voir n° 976.

1245 Henri de Lubac. *Deux lettres inédites.* Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1993) 47-55.

1246 Henri de Lubac. *La question des évêques sous l'occupation.* Avec une introduction par Jean-Luc BARRÉ. Revue des Deux Mondes (1992) 2, 67-82.

A ce propos voir:

Autour du mémoire du Père de Lubac. Revue des Deux Mondes (1992) 4, 5-29.

BOTHOREL Jean. *L'historien est celui qui cherche,* 7-10.

BARRÉ Jean-Luc. *Les temps et les passions,* 11-15.

POULAT Émile. *Pardon de Dieu et mémoire des hommes,* 16-29.

1247 BERZOSA MARTÍNEZ Raúl. *Henri de Lubac: perfil de su vida y de su obra, su recepción en España.* Communio 14 (1992) 434-452.

1248 BOLGIANI Franco. *Henri de Lubac e l'esegesi spirituale.* Annali di storia dell'esegesi 10 (1993) 283-300.

1249 CHANTRAINE Georges S.I. *Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac.* Nouvelle revue théologique 115 (1993) 543-559.

1250 CHANTRAINE Georges S.I. *Sobrenatural y catolicidad.* Communio 14 (1992) 409-421.
«Übernatürlich» und «Katholizität». Communio 22 (1993) 108-121.

1251 DAGENS Claude. *Pensar y amar la Iglesia.* Communio 14 (1992) 397-408.

1252 DORÉ Joseph. *Henri de Lubac (1896-1991). La vie et l'oeuvre d'un théologien exemplaire.* Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1993) 39-45..

1253 FIGURA Michael. *Misterium und Mystik. Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik.* Communio 22 (1993) 122-140.

1254 GUERRIERO Elio. *Henri de Lubac: su vida y su obra.* Communio 14 (1992) 372-387.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 1727.

1255 HALLENSLEBEN Barbara. *Die Sehnsucht der Natur nach Gott. Was bleibt von Henri de Lubacs Werk «Surnaturel»?.* Theologie und Glaube 83 (1993) 131-147.

1256 HENRICI Peter S.I. *Die Bedeutung des Mysteriums [nach «Surnaturel»] für die Philosophie.* Communio 22 (1993) 154-163.

1257 *Hommage au Cardinal Henri de Lubac.* Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon 98 (1992) 5-42.
JOURJON Maurice. *Le Père de Lubac ou la légende du ciel,* 5-7.
BONNET Georges. *Souvenirs sur le Père Henri de Lubac,* 9-17.
BERTRAND Dominique S.I. *Relire «Histoire et esprit» d'Henri de Lubac,* 19-28.
FOUILLOUX Étienne. *Aux origines des «Sources chrétiennes»,* 29-37.
Quatre lettres de 1950 concernant le Père de Lubac, 39-42.

1258 MCPARTLAN Paul. *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue.* Edinburgh (T. and T. Clark) 1993 8º XXII-342.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 1461.

1259 MCPARTLAN Paul. *Henri de Lubac – evangeliser.* Priest and People 6 (1992) 343-346.

1260 MCPARTLAN Paul. *«Ihr werdet euch in mich verwandeln». Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs.* Communio 22 (1993) 141-153.

1261 MOINGT Joseph S.I. *Henri de Lubac (1896-1991).* Recherches de science religieuse 80 (1992) 321-323.

1262 MOUTSOULAS E. D. *Henri de Lubac (1896-1991).* Teología 43 (1992) 175-180.

1263 PESCE Mauro. *Un «bruit absurde»? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale.* Annali di storia dell'esegesi 10 (1993) 301-353.

1264 RUSSO Antonio. *La nozione di persona in H. de Lubac alla luce di un carteggio inedito.* Prosopon (1990) 99-111.

1265 SICARI Antonio. *«Communio» en Henri de Lubac.* Communio 14 (1992) 422-433.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 1468.

1266 TILLIETTE Xavier S.I. *Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis.* Communio 22 (1993) 99-107.

Łubieński Marcin 1586-1653.

1267 DAROWSKI Roman S.I. *Marcin Łubieński S.I. (1586-1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie.* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1991-1992) 255-266.
Résumé: Marcin Łubieński S.I. (1586-1653) professeur de philosophie à Kalisz et à Lwów, 266.

Lugo Juan de 1583-1660.

1268 MONTEMAYOR Luis Mariano. *El error sobre la dignidad sacramental del matrimonio: evolución doctrinal (siglos XIII-XVII).* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. PUG) 1993 8º 156.
Voir: La doctrina del Cardenal de Lugo, 79-119.

Luli Anton, né en 1910.

1269 GIRAUDO Cesare S.I. *Già dato per martire ... i Fioretti di un gesuita albanese.* Roma (APD) 1993 8º 64. (= Testimonianze 2).

Magalhães António Dias de 1907-1972.

1270 TEXEIRA António Braz. *A metafísica da saudade de António Dias de Magalhães S.I.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 589-598.

Magnin Jean 1701-1753.
Voir nº 722 724.

1271 PALADINES Carlos. *Ciencia y pensamiento moderno en la Audiencia de Quito.* Cultura 8 (1986) enero-abril, 77-92.
Célèbre le P. Juan Magnin, comme «précurseur» de la méthode scientifique à Quito.

Maire Christopher 1697-1767.

1272 HOLT Geoffrey S.I. *«An able mathematician»: Christopher Maire.* Recusant history 21 (1992-1993) 497-502.

Maldonado Juan de 1533-1583.

1273 MARCANO MARCANO J. *La oración de Cristo por la «santificación» de los apóstoles (Io. 17, 17-19) según J. Maldonado S.I.* Tesis en la Pont. Univ. Gregoriana. Caracas 1991 8º IV-118.

Mariana Juan de 1536-1624.

Voir nº 292.

1274 Fernández de la Mora Gonzalo. *El proceso contra el Padre Mariana.* Revista de estudios políticos 79 (1993) 47-99.

Marquette Jacques 1637-1675.

1275 Lucot Yves-Marie. *Le P. Marquette à la découverte du Mississippi.* Paris (Zulma) 1993 8° 156.

Martin Charles 1898-1992.

1276 Devos Paul S.I. *In memoriam: le Père Charles Martin.* Analecta bollandiana 111 (1993) 19-20.

Martín Cuesta José, né en 1911.

1277 Martín Cuesta José S.I. *Entre el Cóndor y el Marañón. Memorias misioneras.* Salamanca (Imprenta KADMOS) 1992 8° 426.

Martini Carlo María, né en 1927.

1278 Garzonio Marco. *Carlo Maria Martini.* Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1993 8° 112.

1279 Kochel Jan. *Formacja chrześcijańska według czterech Ewangelii w koncepcji kardynała Carlo Marii Martiniego.* Horyzonty Wiary 8 (1991) 23-33.

Traduction: La formation chrétienne selon les quatre Évangiles dans la conception du cardinal C. M. M.

Martini Martino 1614-1661.

1280 Bertuccioli Giuliano. *Il trattato sull'Amicizia di Martino Martini (1614-1661).* Rivista degli studi orientali 66 (1992) 79-120 331-380.

1281 Zhu Yanbing. *Father Martino Martini S.I. and the transmission of Confucianism to the West.* Collectanea theologica Universitatis Fujen 24 (1992) 513-546 (en chinois).

Martins Mário 1908-1990.

1282 Caeiro Francisco da Gama. *Mário Martins e a cultura medieval portuguesa.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 599-618.

Bibliografia de Mário Martins, 612-616.

Maurikios Domēnikos 1580-1665.

1283 Papadopoulos Thōmas I. *Domēnikou Maurikiou, tēs Suntrophias tou Iēsou: Ekthesē peri tōn Iēsouitōn tēs Xiou.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 73-89.

Mayer B. Rupert 1876-1945.

1284 Bleistein Roman S.I. *Hans Carossa und Rupert Mayer. Zeitgeschichtliche Annäherung an ein Mißverständnis.* Stimmen der Zeit 211 (1993) 105-114.

1285 Bleistein Roman S.I. *Rupert Mayer. Der verstummte Prophet.* Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1993 8° 448.

1286 STAFFNER Hans S.I. *Blessed Rupert Mayer S.I. The apostle of Munich. A modern apostle challanges us.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1992 12° 144. (= Heroes for today's youth 6).

1287 VILLA Guido. *La Chiesa cattolica tedesca e il nazionalsocialismo: l'esempio di Padre Rupert Mayer S.I.* Tesi all'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1992 4° LVI-548 484 438.

Meagher Domingo Patricio 1703-1772.

1288 MURUGARREN Luis. *El otro Padre Meagher.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 27 (1993) 721-725.

Médaille Jean-Pierre 1610-1669.

Voir n° 179 184.

1289 VACHER Marguerite. *Des «régulières» dans le siècle. Les Soeurs de Saint Joseph du P. Médaille aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Clermont-Ferrand (Éditions Adosa) 1991 8° 464.

Mendiburu Sebastián de 1708-1782.

1290 AGUIRRE SORONDO Antxon. *Las normas morales del P. Mendiburu.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 44 (1988) 205-209.

Meurs Bernard van 1835-1915.

1291 HEINEN Uta. *Bernard van Meurs S.I.* Doctoraalscriptie aan de Katholieke Universiteit, Nijmegen, 1992.

Migliavacca Giuseppe 1849-1909, jésuite jusqu'en 1892.

1292 LESSI-ARIOSTO Mario S.I. *Dio volle, fece e vinse. Giuseppe Migliavacca (Arsenio M. da Trigolo, OFMC) 1849-1909.* Roma (Edizioni ADO – Suore di Maria SS.ma Consolatrice) 1993 8° 328 336.

Voir: Nella Compagnia di Gesù, 47-168; II Documenti, 1-2 6-8 16 30-38.

Młodzianowski Tomasz 1622-1686.

1293 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Tomasz Młodzianowski – w kręgu myśli suarezjańskiej.* Studia philozoficzne (1985 5-6, 81-98.

Résumé: Tomasz Młodzianowski – in the sphere of Suarezian thought, 98.

Molina Juan Ignacio 1740-1829.

1294 Juan Ignacio Molina. *Ensayo sobre la historia natural de Chile.* Traducción, prólogo y notas de Rodolfo JARAMILLO. Santiago de Chile (Ediciones Maule) 1987 8° 384.

1295 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *El ambiente chileno y europeo en la formación de Juan Ignacio Molina.* Universum 1 (1986) 1, 5-15.

1296 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *Juan Ignacio Molina, exiliado y heresiarca.* Universum 2 (1987) 1, 5-8.

1297 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *La sabiduría de Juan Ignacio Molina.* Universum 2 (1987) 2, 23-32.

Monteiro Diogo 1561-1634.

1298 Canavarro António Abel Rodrigues. *O Pe. Diogo Monteiro (1561-1634) e a sua «Arte de orar»*. Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8° 152.

1299 Margerie Bertrand de S.I. *Diogo Monteiro (1561-1634), maître d'oraison.* Didascalia 21 (1991) 383-389.

Montengón Pedro de 1745-1824.

1300 Pedro Montengón. *El Edipo – La Electra – El Filoctetes.* Tragedias de Sófocles traducidas. A cura di Maurizio Fabbri. Abano Terme (Piovan Editore) 1992 8° xvi-286.

Muckermann Friedrich 1883-1946.

1301 Gruber Hubert. *Friedrich Muckermann S.I. 1883 bis 1846. Ein katholischer Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist.* Mainz (Matthias Grünewald) 1993 8° lii-396. (= Veröffentlichungen der Komission für Zeitgeschichte 61).

Muckermann Hermann 1887-1962, jésuite jusqu'en 1927.

1302 Dietrich D. J. *Catholic eugenics in Germany, 1920-1945: Hermann Muckermann S.I. and Joseph Mayer.* Journal of Church and State 34 (1992) 575-600.

Munninckx Franciscus 1631-1671.

Voir n° 793.

1303 Snellings Dirk. *P. Franciscus Munninckx en zijn bundel dansmusiek «Baletti-allemande-corante-sarabande cum tribus instrumentis». Antwerpen, P. Phalesius, 1672.* Licentiaatverhandeling, KUL. Leuven 1982.

Muñoz Vega Pablo 1903-1994.

1304 Miranda Ribadeneira Francisco S.I. *Pablo Muñoz Vega: un humanismo eclesial para el hombre de hoy.* Quito (Banco Central del Ecuador) 1993 8° 240. (= Biblioteca de la revista Cultura 12).

Bibliografía de Pablo Muñoz Vega, 191-218; *Algunos escritos inéditos importantes,* 221-229.

Murillo Velarde Pedro 1696-1753.

1305 Macías Domínguez Isabelo. *El descubrimiento y la conquista en un cronista del siglo xviii: Pedro Murillo Velarde.* Dans: *Congreso de historia del descubrimiento.* IV (Madrid, Real Academia de la historia 1992) 357-382.

Murray John Courtney 1904-1967.

1306 Hughson Thomas S.I. *The believer as citizen. John Courtney Murray in a new context.* New York-Mahwah, New Jersey (Paulist Press) 1993 8° vi-186. (= Isaac Hecker Studies in religion and American culture).

1307 Pavlischek K. J. *John Courtney Murray, civil religion and the problem of political neutrality.* Journal of Church and State 34 (1992) 729-750.

Muśnicki Nikodem 1765-1805.

1308 Kadulska Irena. *Droga Rosji do Europy w interpretacji Nikodema Muśnickiego S.I.* Horyzonty Wiary 15 (1993) 76-81.

Traduction: La marche de la Russie vers l'Europe dans l'interprétation de Nikodem Muśnicki.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir nº 199 268.

1309 Jerônimo Nadal S.I. *O Reino de Cristo.* Com apresentação de Maurice GIULIANI S.I. Itaici 13 (1993) 103-109.

Cf. Bibliographie III nº 14536.

Nádasi János 1614-1679.

1310 TÜSKÉS Gábor und KNAPP Éva. *Johannes Nádasi, 1614-1679. Leben und Werk.* AHSI 62 (1993) 3-42.

Nilles Nikolaus 1828-1907.

1311 HENHESCH Dominik. *Briefe an P. Nikolaus Nilles S.I. Innsbruck.* Bearbeitet von Jean MALGET. 1-4. Folge. Luxembourg (Impr. J. Hoeser) 1990-1993 4° 242.

Nóbrega Manuel da 1517-1570.

1312 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Nóbrega e a conversão do gentio.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 35-55.

Cf. AHSI 40 (1971) nº 467.

Ntandrias Stanislaos 1656-1721.

1313 ROUSSOS-MĒLIDŌNĒS Markos. *O Stanislaos Ntandrias (1656-1721) kai to anekdoto suggraphiko tou ergo.* Sugxrona Bēmata 22 (1991) 61-72.

Nunes Diogo 1548-1619.

1314 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Pe. Diogo Nunes.* Revista do Instituto histórico e geográfico de São Paulo 82 (1987) 11-21. – Réédition dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 315-325.

Őrsy László, né en 1921.

1315 WIJLENS M. *Fides quaerens actionem. Eine Analyse der Theorie Ladislaus Őrsy's.* Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 40 (1991) 367-386.

Ortega Manuel de 1561-1622.

1316 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Padre Manuel de Ortega da Companhia de Jesus: um grande da América.* Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 283-303.

Cf. AHSI 38 (1969) nº 455.

Pareja Félix María 1890-1983.

1317 AGREDA BURILLO Fernando de. *Recordando al P. Pareja.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 29 (1993) 335-338.

1318 BOSCH VILA Jacinto. *In memoriam Félix María Pareja S.I.* Dans: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Madrid 1986) 13-16.

1319 FERNÁNDEZ P. *El islamólogo Félix María Pareja y la «Mild Sumatra Cigars».* Al-Qantara 13 (1992) 395-400.

1320 SASTRE F. *La Biblioteca Islámica «Félix María Pareja»: formación de sus fondos.* Miscelánea de la Biblioteca española de Tánger (1992) 191-205.

1321 VALDERRAMA MARTÍNEZ Fernando. *Félix María Pareja S.I.* Al-Qantara 4 (1983) 459-462.

1322 VALDERRAMA MARTÍNEZ Fernando. *Félix María Pareja S.I.: Vida y obra de un hombre ejemplar.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 25 (1989) 3-10.

Pázmány Péter 1570-1637.

Voir nº 302.

1323 RÓZSA Gy. *Das geplante Epitaph von Péter Pázmány.* Acta historica artium Academiae scientiarum hungaricae 34 (1989) 121-123.

1324 SCHIMERT Peter George. *Péter Pázmány and the reconstitution of the Catholic aristocracy in Habsburg Hungary.* Dissertation at the University of North Carolina at Chapel Hill 1990 4º 553.

1325 Sz[ŐCS Zoltán]. *Pázmány Péter, 1570-1637.* Hunnia 24 (1991) 4-20.

1326 VÁRKONYI Ágnes. *Erdély és a török kérdés Pázmány politikájában.* Magyar Múzeum 1 (1991) 1-4, 28-51.

Traduction: La Transylvanie et la question des turcs dans la politique de Pázmány.

Pérez Ortiz Jesús 1904-1993.

1327 ARNÁIZ Amancio S.I. *H. Jesús Pérez Ortiz S.I. Villaturde (Palencia) 12 febrero 1904 – Villagarcía (Valladolid) 28 octubre 1993.* Villagarcía de Campos 1993 8º 20.

Persons Robert 1546-1610.

Voir nº 430.

1328 CARRAFIELLO Michael L. *Robert Parsons and equivocation, 1606-1610.* Catholic Historical Review 79 (1993) 671-680.

Plater Charles 1875-1921.

1329 DOYLE Peter. *Charles Plater S.I. and the origins of the Catholic Social Guild.* Recusant History 21 (1992-1993) 401-417.

1330 DOYLE Peter. *Charles Plater S.I. and the social gospel.* Stonyhurst Magazine 48 (1993) autumn, 34-40.

Poczobut Marcin 1728-1810.

1331 O'CONNOR Mark. *Oświecenie katolickie i Marcin Poczobut S.I.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (nº 522) 41-49.

Résumé: Marcin Poczobut S.I. and the Catholic Enlightenment, 351-352.

Polóny Štefan 1894-1970.

1332 ŠIMONČIČ Jozef. *P. Štefan Polóny S.I. (6. aug. 1894 – 6. aug. 1970).* Viera a Život 3 (1993) 81-86.

Pontanus (Spanmüller) Jakob 1542-1626.

1333 BLUM Richard. *Jacobus Pontanus S.I.* Dans: *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600)* (Berlin, E. Schmidt 1993) 626-635.

Pontes Belchior de 1644-1719.

1334 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Abaré Tupá [= o padre santo]*. Dans son: *O anel e a pedra* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 340-348.

Possevino Antonio 1535-1611.

1335 Antonio Possevino. *Coltura degl'ingegni (Vicenza, appresso Giorgio Greco, 1588)*. Ristampa anastatica. Postfazione di A. ARCANGELI. Bologna (Forni) 1990 8° 115-13.

1336 SECCO Luigi. *Possevino, Antonio.* Enciclopedia pedagogica 5 (1992) 9291-9293.

1337 SZABÓ Tamás. *Antonio Possevinos Bemühungen um die Erneuerung des Katholizismus in Siebenbürgen.* Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 4 (1992) 91-133.

Résumé: Antonio Possevino's activities to further the renewal of catholicism in Transylvania, 132-133.

Cf. AHSI 60 (1991) n° 1454.

1338 SZABÓ Támas. *Il ruolo del delegato pontificio Antonio Possevino nella fondazione del seminario di Kolozsvár (1583).* Folia theologica 4 (1993) 145-156.

Pottere Roeland de 1584-1675.

1339 BEGHEYN Paul S.I. *Een portret van de Haagse jezuïet Roeland de Pottere door Adriaen Hanneman (1661).* Nederlandsche Leeuw 110 (1993) 240-249.

Pozzi Enrico 1910-1979.

1340 GRASSI Angela. *Padre Enrico Pozzi S.I. (1910-1979): un gesuita tra cultura e imprenditorialità.* Tesi all'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1991.

1341 SPERONI Gigi. *Un gesuita manager, Padre Enrico Pozzi.* Milano (Amilcare Pizzi) 1993 4° 120.

Pozzo Andrea 1642-1709.

Voir n° 470.

1342 DE FEO Vittorio. *L'architettura immaginata di Andrea Pozzo gesuita.* Dans son: *Andrea Pozzo. Architettura e illusione* (Roma, Officina Edizioni 1988) 7-23, 58 fig. (p. 24-76).

Réédition augmentée de l'étude signalée dans AHSI 50 (1981) n° 654.

Proulx Pierre 1926-1993.

1343 *In memoriam. P. Pierre Proulx S.I.* Biblica 74 (1993) 598.

Przywara Erich 1889-1972.

1344 FABER Eva-Maria. *Deus semper maior. Erich Przywaras Theologie der Exerzitien.* Geist und Leben 66 (1993) 208-227.

1345 FABER Eva-Maria. *Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara.* Würzburg (Echter) 1993 8° XII-450. (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 9).

Voir: Die Kirche des je größeren Gottes. Die Ekklesiologie Erich Przywaras, 117-302.

Pupinis Vincentas 1920-1993.

1346 AMBRASAS K. J. S.I. *Romoje mirė kunigas Vincentas Pupinis.* Laiškai Lietuviams 44 (1993) 268-29; aussi dans: Krivūlė 57 (1993) 58-59.

Quadrio Francesco Saverio 1695-1756, jésuite jusqu'en 1746.

1347 BRUZZONE Gian Luigi. *Lettere di Francesco Saverio Quadrio a Giannantonio Quadrio Brunaso.* Bollettino della Società storica valtellinese 45 (1992) 213-246.

1348 DIONISOTTI Carlo. *Appunti sul Quadrio.* Dans: *L'età dei lumi. Studi in onore di Franco Venturi* (Napoli, Jovene 1985) II 837-862.

Quiroga José 1707-1784.

1349 MARTÍNEZ MARTÍN Carmen. *La expedición del P. Quiroga S.I. a la costa de los Patagones (1745-46).* Revista complutense de historia de América 17 (1991) 121-137.

Raaymakers Charles 1871-1954.

1350 BOTS A. C. A. M. *Raaymakers, Charles Adrianus Maria.* Biografisch Woordenboek van Nederland 2 (1985) 444-445.

Rahner Hugo 1900-1968.
Karl 1904-1984.

1351 *«Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe». Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft.* Stuttgart (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) 1993 8° 96.

NEUFELD Karl H. S.I. *Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner,* 11-31. – Cf. AHSI 49 (1980) n° 839.

NEUFELD Karl H. S.I. *Hugo und Karl Rahner – «Lehrer des Glaubens»,* 33-50.

FRÖHLICH Roland. *Erinnerungen an Hugo Rahner,* 51-57.

RAHNER Hugo S.I. *Eucharisticon fraternitatis,* 59-67.

RAHNER Karl S.I. *Ein Brüderlicher Geburtstagsbrief,* 69-74.

RAHNER Karl S.I. *Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner,* 75-78.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir n° 297.

1352 ALLEGRO Giuseppe. *I concetti di decisione libera e di concupiscenza in Pietro Abelardo e in Karl Rahner.* Dans: *Pagine medievali tra logos e dialectica.* (Palermo, Officina di studi medievali 1990) 5-23.

1353 ANDERSON B. D. *The locus and effect of divine revelation among non-Christian religions: a critical analysis of the views of Karl Barth, Karl Rahner and Wilfred Cantwell Smith.* Dissertation at Southwestern Baptist Theological Seminary, Phoenix, Arizona 1991 4° 303.

1354 ANGIULI Vito. *Aspetti filosofici e teologici del «Corso fondamentale della fede» di K. Rahner.* Rivista di scienze religiose 7 (1993) 295-314.

1355 BRÄNDLE W. *Immanente Trinität – ein «Denkmal der Kirchengeschichte»? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre.* Kerygma und Dogma 38 (1992) 185-198.

1356 BURGALETA Claudio M. S.I. *Rahner and Santería.* Apuntes 13 (1993) 139-149.

1357 CARY Phillip. *On behalf of classical trinitarianism: a critique of Rahner on the Trinity.* Thomist 56 (1992) 365-405.

1358 CAVALCOLI Giovanni. *L'antropologia di Karl Rahner.* Sacra doctrina 36 (1991) 28-55.
Cf. AHSI 62 (1993) nº 1592.

1359 CLASBY Nancy. *Dancing Sophia: Rahner's theology of symbols.* Religion and Literature 25 (1993) Spring, 51-65.

1360 DURLAK Eva. *Su Maria nel contesto dell'interpretazione teologica dell'antropologia di Karl Rahner.* Miles Immaculatae 29 (1993) 40-49.

1361 ENDEAN P. S. *The direct experience of God and the standard of Christ: a critical and constructive study of Karl Rahner's writings on the «Spiritual Exercises».* Dissertation at Oxford University 1991.

1362 FU-LONG L. *Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners. Mit besonderem Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums.* Ammersbeck bei Hamburg (An der Lottbek) 1990 8º XXII-400. (= Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge 9).

1363 HEALY Nicholas M. *Indirect method in theology: Karl Rahner as an «ad hoc» apologist.* Thomist 56 (1992) 613-633.

1364 JAE-SUK Lee. *Rivelazione: concetto fondamentale per una teologia delle religioni. Confronto tra Hwa-Yom Sutra (Candavyuha) del Buddhismo Mahayana e «Uditori della parola» di Karl Rahner.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Tip. Pol. PUG) 1992 8º 130.

1365 KEHRBACH Karl Theodor. *Der Begriff «Wahl» bei Sören Kierkegaard und Karl Rahner. Zwei Typen der Kirchenkritik.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1992 8º 482. (= Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 8).

1366 KNOEPFFLER Nicolaus. *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft.* Innsbruck (Tyrolia) 1993 8º 214. (= Innsbrucker theologische Studien 39).

1367 LEHMANN Karl. *Karl Rahner: a portrait.* Dans: *The content of faith: The best of Karl Rahner's theological writings* (New York, Crossroad 1993) 1-42.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 829.

1368 LENNAN Richard. *The dynamics of change: a study in the ecclesiology of Karl Rahner.* Dissertation an der Universität Innsbruck 1991 4º 244.

1369 LIBERATORE Albert. *Symbol in Rahner: A note on translation.* Louvain Studies 18 (1993) 145-159.

1370 LOSINGER Anton. *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners.* St. Ottilien (EOS-Verlag) 1991 8° 134.

1371 MARTÍN GARCÍA-ALOS J. L. *El «existencial sobrenatural» clave interpretativa de la antropología de Karl Rahner.* Tesis en la Universidad de Barcelona 1991 4° 350.

1372 MÖBS Ulrich. *Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung.* Paderborn (Schöningh) 1992 8° 296. (= Münchener Universitätschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie 24).

1373 NOSOWSKI Zbigniew. *Karla Rahnera teologia codzienności.* Studia theologica varsaviensia 30 (1992) 2, 89-119.

Résumé: Karl Rahner's theology of everyday life, 118-119.

1374 OLS Daniel O.P. *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso.* Città del Vaticano (Pontificia Accademia di S. Tommaso) 1991 8° 216. (= Studi tomistici 39).

Voir: La cristologia trascendentale di Karl Rahner, 15-20; La cristologia trascendentale di Karl Rahner e S. Tommaso: convergenze e divergenze, 21-44; La cristologia ...: orientamenti di fondo, 45-67.

1375 POSSENTI Vittorio. *Essere e intellectus. Una prefazione alla metafisica.* Rivista di filosofia neoscolastica 83 (1991) 385-429.

Voir: Appendice: Intuizione intellettuale, «anticipazione» e giudizio in Karl Rahner, 423-429.

1376 ROUSSOS Mixael S.I. *In memoriam. O Pater Karolos Rahner (1904-1984).* Sugxrona Bēmata 15 (1984) 186-189.

1377 RUSSELL J. M. *Apologetics the casual way: Rahner's indirect method.* Asia Journal of Theology 6 (1992) 154-168.

Cf. AHSI 62 (1993) n° 1616.

1378 SANDERS Theresa Maria. *Karl Rahner and the God of love.* Dissertation at Syracuse University 1991 4° 170.

1379 SÁRVÁRI György. *Anonimitás és kereszténység. Teológia és antropológia kapcsolata Karl Rahner «anonim keresztények» elmélete alapján.* Thèse à l'Académie de théologie catholique Budapest 1986 8° 138.

Traduction: Anonymités et christianisme. La relation de la théologie et anthropologie chez Karl Rahner d'après sa théorie des «Chrétiens anonymes».

1380 TREMBLAY J. *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner.* Montréal (Fides) 1992 8° 540. (= Héritage et projet 47).

Cf. AHSI 62 (1993) n° 1623.

1381 VASS György S.I. *Karl Rahner a püspöki konferenciák és tartományi zsinatok teológiájáról.* Távlatok (1993) 15-24.

Traduction: K. R. sur la théologie des conférences épiscopales et des synodes régionaux.

1382 Wiseman James A. *«I have experienced God»: religious experience in the theology of Karl Rahner.* American Benedictine Review 44 (1993) 36-57.

Ramírez Francisco 1553-1630.

1383 Martínez Rivera Francisco Javier S.I. *Consideraciones sobre la fonética de las consonantes: grupos cultos del español del siglo xvi usado en México a través de un documento de la época.* Dans: *Actas del II Congreso internacional de historia de la lengua española.* II (Madrid, Rebellón de España 1992) 449-457.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 1889.

Rasco Emilio, né en 1921.

1384 *Pubblicazioni di P. Emilio Rasco.* Dans: *Lucas-Atti. Studi in onore di P. Emilio Rasco* (Assisi, Cittadella 1991) 5-7.

Rauscher Wolfgang 1641-1709.

1385 Ophelders-Van Neerven Patricia. *Zum Exempelgebrauch bei Wolfgang Rauscher S.I. Prolegomena zur Erforschung seiner Predigten.* Dans: *Gränzgenger: Literatur und Kultur im Kontext* (Amsterdam, Rodopi 1990) 111-140.

Rávago Francisco de 1685-1763.

1386 Alcaraz Gómez José Francisco. *Un documento del Padre Rávago S.I., confesor de Fernando VI (1747-1755), sobre las redenciones de cautivos.* Anales valentinos 19 (1993) 73-91.

1387 Alcaraz Gómez José Francisco. *El Padre Rávago y las provisiones episcopales en el reinado de Fernando VI. El caso de los gobernadores del Consejo de Castilla y del Inquisidor general.* Estudios 18 (1992) 173-197.

Rhodes Alexandre de 1593-1660.

1388 Bernad Miguel Á S.I. *Alexandre de Rhodes and the introduction of Christianity in Viet Nam, 1624-1660.* Dans son: *Missionary experiments* (nº 737) 57-83 162-168.

1389 Ngô Công Hoan S.I. *Alexandre de Rhodes S.I., initiator der Mission in Vietnam.* Canisius (1993) Pfingsten, 20-22.

1390 Ngô Công Hoan S.I. *P. Alexandre de Rhodes S.I. Seine Missionstätigkeit und sein Katechismus.* Diplomarbeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. 1992.

Ribadeneira Pedro de 1526-1611.

1391 Guidotti Ruini Maria Gloria. *Il Padre Ribadeneyra e l'antimachiavellismo.* Tesis en la Universidad Complutense, Madrid 1983 4º 542.

1392 Jansen Annemiek. *Beda op z'n Nederlands: het Leven van de H. Oswald in de verzameling Ribadeneira en Rosweydus.* Ons Geestelijk Erf 66 (1992) 224-237.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir nº 738 754.

1393 Bernad Miguel Á. S.I. *Matteo Ricci and the introduction of Christianity in China, 1552-1610.* Dans son: *Missionary experiments* (nº 737) 3-31 147-157.

1394 CIFUENTES GREZ Ramón Ángel S.I. *Mateo Ricci, el apóstol de China.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1982 12° 54. (= Héroes de nuestro tiempo 46).
Cf. AHSI 56 (1987) n° 881.

1395 DI GIORGIO Franco. *L'annuncio all'uomo di Pechino. L'esperienza di Matteo Ricci in Cina.* Nuovo Areopago 11 (1992) 3, 79-100.

1396 ORIZIO Battista. *Ricci, Matteo.* Enciclopedia pedagogica 5 (1992) 9985-9994.

1397 PANG Paul P. *L'impresa di Matteo Ricci.* Seminarium 32 (1992) 47-60.

1398 SOLDATI Gabriele. *Matteo Ricci, le «chinois d'Occident».* Omnis terra 32 (1993) 341-349.
Matteo Ricci, the «Western Chineman». Omnis terra 27 (1993) 342-350.
Matteo Ricci, el «chino de Occidente». Omnis terra 25 (1993) 342-350.
Matteo Ricci, il «cinese dell'Occidente». Omnis terra 11 (1993) 200-207.

1399 SPENCE Jonathan D. *The memory palace of Matteo Ricci - Li Madou de jiyi zhi gong.* Taibei (Furen University Publishing House) 1991 8° 364.
Cf. AHSI 54 (1985) n° 962.

1400 YANG Hsiaohong. *An eminent priest and scholar - Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1993) 363-401 (en chinois).

1401 ZHU Yanbing. *From the earliest reports in the West about Confucianism to the evaluation of Confucianism by Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1993) 245-282 (en chinois).

Riquet Michel 1898-1993.

1402 RIQUET Michel S.I. *Le rebelle discipliné.* Entretiens avec Alain-Gilles MINELLA. Paris (Mame) 1993 8° 238. (= Trajectoires).

Rodrigues Girão João 1558-1629.

1403 COSTA João Paulo Oliveira e. *Aspectos da presença portuguesa no Extremo Oriente no ano de 1618 segundo uma carta do Padre João Rodrigues Girão.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 183-196.

Rodrigues Tçuzu João 1561-1633.

1404 CASTELO Cláudia Orvalho. *A História do Japão contada por João Rodrigues.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 133-144.
The History of Japan as told by João Rodrigues. Review of Culture (1993) oct.-dec., 103-114.

1405 MONTEIRO Sandra de Amaral. *O calendário japonês instrumento de harmonização do céu, da terra e do homem (o olhar de Tçuzzu).* Revista de cultura (1993) out.-dez., 155-169.
The Japanese calendar an instrument for harmonizing the heavens, earth and man, Review of Culture (1993) oct.-dec., 125-139.

1406 SANTOS Paula Ferreira. *João Rodrigues. Um retrato do Japão da geografia e da natureza.* Revista de cultura (1993) out.-dez., 145-154.
João Rodrigues. A portrait of Japan, its geography and natural life. Review of Culture (1993) oct.-dec., 115-124.

Roig Gironella Juan 1912-1982.

1407 GUY Alain. *Un pensador cristiano: Juan Roig Gironella (1912-1982).* Espíritu 41 (1992) 63-74.

Roothaan Jan Philip 1785-1853.

Voir nº 789.

1408 CHAPPIN Marcel S.I. *Jean-Philippe Roothaan: «le Général des Exercices spirituels»?* CIS 24 (1993) 2, 46-56.

Rosales Diego de 1603-1677.

1409 ORELLANA RODRÍGUEZ Mario. *La influencia de Jerónimo de Vivar en la crónica del P. Diego Rosales.* Historia 23 (1988) 253-266.

Rosner Victor 1911-1985.

1410 CLARYSSE L. S.I. *Victor Rosner S.I. (1911-1985).* Sevartham 17 (1992) 5-11.

Rubio Antonio 1548-1615.

1411 BEUCHOT Mauricio. *Los tópicos dialógicos en la «Lógica mexicana» (1605) de Antonio Rubio.* Philosophica 14 (1991) 109-118.

Rubio B. José María 1864-1929.

1412 GONZÁLEZ Luis S.I. *El beato José María Rubio S.I. y el Apostolado de la oración (1864-1929).* Oración y servicio (1993) 181-190.

Rueda Tapia Laurentino 1909-1993.

1413 ARNÁIZ Amancio S.I. *H. Laurentino Rueda Tapia S.I. Puente Almuhey (León) 3 junio 1909 – Villagarcía (Valladolid) 8 julio 1993.* Villagarcía de Campos 1993 8º 28.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.

Voir nº 708 789.

1414 GADELHA Regina Maria d'Aquino Fonseca. *Montoya e as relações de produção nas missões.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 119-131.

1415 FLORES Moacyr. *De Montoya a Sepp, um universo de dedicações.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 291-298.

1416 MAEDER Ernesto J. A. *La «Conquista espiritual» de Montoya y su alegato sobre las misiones.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 57-72, aussi dans: Teología 22 (1986) 1-15.

1417 MELIÀ Bartomeu S.I. *Los dos primeros memoriales de Montoya en Madrid.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 85-89.

1418 RABUSKE Arthur S.I. *Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 43-55.

1419 RABUSKE Arthur S.I. *Subsidio para a leitura da «Conquista espiritual» de Montoya.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 73-83.

1420 RODRÍGUEZ Hermann S.I. *Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652): un testimonio de evangelización.* Theologica xaveriana 43 (1993) 239-263.

Ruiz de Montoya Diego 1562-1632.

1421 Diego Ruiz de Montoya. *Commentarium in materiam de peccatis (1ª 2ªᵉ, c. 72).* Edición y notas: Eduardo MOORE S.I. y José I. TERRY S.I. Archivo teológico granadino 56 (1993) 201-289.

Sachsen Georg von 1893-1943.

1422 SEMBDNER Johannes. *Kronprinz – Oberstleutnant – Tertiarier O.F.M. – Pater S.I. Georg von Sachsen.* Markneukirchen [1993] 8° 28.

Sáenz de Santa María Carmelo 1913-1993.

1423 ITURRIAGA Juan S.I. *Bibliografía del Profesor Carmelo Sáenz de Santa María (Vitoria, 14-7-1913 – Bilbao, 25-7-1993).* Letras de Deusto 61 (1993) 3-28.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

Voir nº 789.

1424 HOFMEIER Johann. *Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer.* Geist und Leben 66 (1993) 10-24.

1425 MEIER U. J. *Christoph von Schmid, Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier: Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers.* St. Ottilien (EOS-Verlag) 1991 8° x-290.

1426 PÖRNBACHER H. *Johann Michael Sailer als Vater der schwäbischen Kinder- und Jugendliteratur im 19. Jahrhundert.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 82 (1992) 367-374.

Salmerón Alfonso 1515-1585.

Voir nº 789.

1427 PARENTE Ulderico. *Gesuiti e potere politico nel '500. I vicerè di Napoli e P. Salmerón.* Societas 42 (1993) 138-144.

1428 WILLIS John D. *A case study in early Jesuit scholarship: Alfonso Salmerón S.I. and the study of Sacred Scripture.* Dans: *The Jesuit tradition in education and missions* (Scranton, Pa., University Press 1993) 52-80.

Šanc Franjo 1882-1953.

1429 BELIĆ Miljenko S.I. *Doprinos Franje Šanca suvremenom istraživanju Aristotelove filozofije.* Obnovljeni Život (1993) 3-31.

Résumé: Franjo Šanc' contribution to the contemporary studies of Aristotele's philosophy, 31.

Sánchez Tomás 1550-1610.

Voir nº 789.

1430 ORSI João Carlos. *O erro de qualidade que redunda em erro de pessoa. Contribuição de Tomás Sánchez.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8° [XII]-278.

Sandoval Alonso de 1576-1652.

Voir nº 730.

1431 RIVAS Mercedes. *La presencia africana en el discurso colonial: Alonso de Sandoval y «De instauranda aethiopum salute» (1627).* Dans: *Europa y Iberoamérica: cinco siglos de intercambios.* III (Sanlúcar de Barrameda, Universidad de Sevilla 1992) 101-116.

Santana Manuel Fernandes 1864-1910.

1432 CUNHA Norberto. *Ciência e materialismo na «Apologética» do Padre Manuel Santana.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 561-581.

Santos Domingos Maurício Gomes dos 1896-1978.

1433 CAEIRO Francisco da Gama. *Domingos Maurício S.I. Sua contribuição para o estudo do pensamento filosófico português.* Revista portuguesa de filosofia 47 (1991) 619-649.

Bibliografia do Padre Dr. Domingo Maurício Gomes dos Santos, 634-647.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

1434 MIKOŁAJCZAK Aleksander. *Watykański autograf epigramów M. K. Sarbierwskiego T.J.* Kronika Rzymska 11 (1993) 2, 25-27.

1435 TUCCI Francesca. *Il periodo romano di Maciej Kazimierz Sarbiewski (1622-1625).* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza» 1990 4° II-447.

Schall von Bell Johann Adam 1592-1666.

Voir nº 754 789.

1436 CHANG Mark S.I. *Johann Adam Schall von Bell. A missionary of the Society of Jesus.* Taichung (Kuangchi Press) 1992 8° 96 (en chinois).

1437 COLLANI Claudia von. *Johann Adam Schall von Bell S.I.* Canisius 43 (1992) 1, 20-23.

1438 LAUFER Frederico S.I. *Johann Adam Schall von Bell, Jesuiten-Astronom am Kaiserhof in Peking.* Familien-Kalender (1993) 64-67.

1439 LOISY Philibert de. *Au 17e siècle, le Père Adam Schall, astronome de l'empereur de Chine.* Chine – Maduré – Madagascar (1993) avril-mai, 4-6; juin-août, 4-6.

1440 MALEK Roman. *Zum 400. Geburtstag von Johann Adam Schall von Bell S.I. (1592-1666).* China Heute 11 (1992) 15-17.

1441 MEISNER Joachim. *Predigt ... anläßlich des 400. Geburtstages von Johann Adam Schall von Bell S.I. ...* China Heute 11 (1992) 104-106.

1442 O'CALLAGHAN John J. S.I. *Adam Schall von Bell: missionary scientist.* Jesuits (1993) 123-124.

1443 RZEPKOWSKI Horst. *Das Adam-Schall-Gemälde der «Ars Sacra Pekinensis» von Lu Hung-nien.* China Heute 11 (1992) 18-22.

Schasching Johannes, né en 1917.

1444 *Veröffentlichungen von P. Johannes Schasching S.I.* Dans: *Der Mensch ist der Weg der Kirche. Festschrift für Johannes Schasching* (Berlin, Duncker und Humblot 1992) 449-454.

Scheiner Christoph 1575-1650.

1445 DAXECKER Franz. *Sie gehen ihren eigenen Weg. Ein Brief Christoph Scheiners S.I. an den Erzherzog Leopold V.* Das Fenster 27 (1993) 5242-5244.

Schoonenberg Piet, né en 1911.

1446 KAISER Alfred. *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie «von unten». Der christologische Neuansatz «von unten» bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues.* Münster (Aschendorff) 1992 8° XVI-334. (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 11).

Cf. AHSI 59 (1990) n° 980.

1447 RIKHOF Herwi. *God's changeability and unchangeability: The vision of Piet Schoonenberg.* Louvain Studies 18 (1993) 21-37.

1448 VOSMAN F. J. H. *Denken naar God toe: Piet Schoonenberg e.a. over lijden, schuld, rechtvaardigheid, schepping en laatste oordeel.* Baarn (Gooi en Sticht) 1992 8° 158.

Schott André 1552-1629.

1449 ALDEA Quintín S.I. *La imagen de España en la «Hispania illustrata» de Andreas Schott (1603-1608).* Dans: *La imagen de España en la ilustración alemana* (Madrid 1991) 22-59.

Schreck (Terrentius) Johannes 1576-1630.

1450 IANNACCONE Isaia. *Johann Schreck (Terrentius): scienziato, linceo, gesuita e missionario nell'impero dei Ming.* Asia orientale 5-6 (1987) 49-85.

Segovia Muñoz Augusto 1902-1993.

1451 POZO Cándido S.I. *In memoriam. Augusto Segovia Muñoz S.I. (1902-1993).* Archivo teológico granadino 56 (1993) 5-23.

Bibliografía, 16-23.

Segundo Juan Luis, né en 1925.

Voir n° 293 299.

1452 CHOI Bong Gi. *The critique of ideology and liberating praxis: An application of John B. Thompson's ideology critique to Juan L. Segundo's model of liberation theology.* Dissertation at Southern Baptist Theological Seminary, Phoenix, Arizona 1987 4° 213.

1453 FORRESTER Kevin Lee. *An analysis and critique on the relationship between faith and ideologies in the work of Juan Luis Segundo.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1992.

1454 JIMÉNEZ LIMÓN J. *Pagar el precio y dar razón de la experiencia cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo.* Barcelona (Herder) 1990 8° 592. (= Col·lectània Sant Pacià 39).

1455 O'DONNELL J. G. *The influence of Freud's hermeneutic of suspicion on the writings of Juan Segundo.* Journal of Psychology and Theology 10 (1982) 28-34.

1456 OLTHUIS James H. *Evolutionary dialectics and Segundo's theology of liberation.* Calvin Theological Journal 21 (1986) 79-93.

1457 QUIROZ GONZÁLEZ Fidel L.C. *Salvación cristiana y liberación humana en la teología de Juan Luis Segundo.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1981 8° 102.

1458 TRIPOLE Martin R. S.I. *Segundo's liberation theology vs. an eschatological ecclesiology of the Kingdom.* Thomist 45 (1981) 1-25.

1459 WELLS H. *Segundo's hermeneutic circle.* Journal of Theology for Southern Africa 34 (1981) 25-31.

1460 WIMBERLEY John William. *Grace and the human condition in the theology of Juan Luis Segundo.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1992.

1461 ZIMBELMAN Joel Andrew. *Theological ethics and politics in the thought of Juan Luis Segundo and John Howard Yoder.* Dissertation at the University of Virginia, Charlottesville 1986 4° 365.

1462 ZIMBELMAN Joel. *Theology, praxis and ethics in the thought of Juan Luis Segundo S.I.* Thomist 57 (1993) 233-267.

Selvaggi Filippo, né en 1913.

1463 SELVAGGI Filippo S.I. *Il mio itinerario filosofico.* Gregorianum 74 (1993) 309-329.

Sepp Anton 1655-1733.

Voir n° 1415.

1464 BASALISCO Lucio. *Culture a confronto: «guaraníes» e «yaros» visti da un gesuita alla fine del Seicento.* Quaderni ibero-americani 9 (1989-1992) 709-720.

1465 MORAES Linda Cristina Degrazia Sarturi de. *Um exemplo de historiografia missioneira dos séculos XVII e XVIII. As cartas do Pe. Antônio Sepp (1691-1710).* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 279-290.

Serrano López Santiago 1906-1993.

1466 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Santiago Serrano López S.I. Villarramiel (Palencia) 7 mayo 1906 – Salamanca 26 enero 1993.* Villagarcía de Campos 1993 8° 28.

Skarga Piotr 1536-1612.

1467 DZIECHCIŃSKA H. *Les composants médiévaux et renaissants dans l'hagiographie en Pologne: l'exemple de Piotr Skarga.* Ricerche slavistiche 37 (1990) 123-131.

1468 JANKOWSKA Ludmiła. *Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi na Rusi – w spuściźnie św. Dymitra z Rostowa i innych.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (n° 523) 93-111.

Résumé: The role of the works by Father Piotr Skarga S.I. in the heritage of St. Dymitr from Rostow and other Russian writers, 357.

1469 ŁUŻNY Ryszard. *Księdza Piotra Skargi S.I. widzenie Kościoła wschodniego.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (n° 523) 199-207.

Résumé: Father Piotr Skarga's vision of the Church of the East, 363.

1470 OBIREK Stanisław S.I. *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi S.I.* Dans: *Jezuici a kultura polska* (n° 523) 209-225.

Résumé: The vision of the state in the sermons by Father Piotr Skarga S.I., 364.

1471 SITKOWA Anna. *Argumenty z autorytetu. O mottach w dziełach Piotra Skargi.* Horyzonty Wiary 17 (1993) 52-64.

Traduction: L'argument de l'autorité. Les citations dans les ouvrages de P. S.

Sobrino Jon, né en 1934.

Voir n° 293 299.

1472 MAGALHÃES A. C. de M. *Cristologie und Nachfolge. Eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino.* Ammersbek bei Hamburg (Verlag an der Lottbek Jensen) 1991 8° 252. (= Perspektiven der Weltmission 11).

Sonnaville Ludovicus de 1837-1914.

1473 SMITS VAN WAESBERGHE J. *Sonnaville, Ludovicus Antonius Gijsbertus de.* Biografisch Woordenboek van Nederland 2 (1985) 526-527.

Southwell S. Robert 1560-1595.

1474 BEDDOW R. *The English verse of Robert Southwell: A critical study of Southwell's English lyrics within their Recusant context.* Dissertation at the University of Cambridge 1987.

1475 CARBALLO R. *The Incarnation as paradox and conceit in Robert Southwell's poetry.* American Benedictine Review 43 (1992) 223-232.

1476 CAVALLI Vittorio F. *St. Robert Southwell S.I.; a selective bibliographic supplement to the studies of Pierre Janelle and James H. McDonald.* Recusant History 21 (1992-1993) 297-304.

1477 COWAN S. A. *Echoes of Donne, Herrick and Southwell in Eliot's «The Waste Land».* Yeats Eliot Review 8 (1986) 96-102.

1478 CUMMINGS B. A. *Grammar and grace: The language of theology in works by Fulke Greville and Robert Southwell.* Dissertation at the University of Cambridge 1988.

1479 HILL Geoffrey. *The absolute reasonableness of Robert Southwell.* Dans son: *The lords of limit: Essays on literature and ideas* (Oxford University Press 1984) 19-37.

1480 MUMAYIZ I. A. *A biographical study of Robert Southwell (1561-1595) and his historical and cultural milieu.* Dissertation at Trinity College, Dublin 1987.

1481 WINTER Deborah Kathleen. *The image of the Archetypal «Burning Babe» in metaphysical poetry and art.* Dissertation at the University of Miami 1985.

Spee Friedrich 1591-1635.

1482 EMBACH Michael. *Der wissenschaftliche Ertrag des Friedrich-Spee-Gedenkjahres 1991: ein Rückblick.* Trierer theologische Zeitschrift 102 (1993) 215-234.

1483 FELDMANN Christian. *Friedrich Spee, Hexenanwalt und Prophet.* Freiburg (Herder) 1993 8° 304.

1484 OORSCHOT Theo G. M. van. *Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit.* Göttingen (Meister-Schmidt) 1992 8° 98. (= Persönlichkeit und Geschichte 140).

1485 *Die politische Theologie Friedrich von Spees.* München (W. Fink) 1991 8° 232.

DREWERMANN Eugen. *Friedrich Spee, ein Kämpfer um die Menschlichkeit,* 17-48.

EICHER Peter. *«Es ist das Amt des Geistlichen, mit ihrem Bellen selbst Könige zu erschrecken». Zur politischen Theologie Friedrich von Spees,* 49-86.

FENGER Anne-Lene. *«Cautio criminalis» – die Frage nach dem Bösen?* 87-102.

BROCKMANN Doris. *Der Beichtvater als Spezialist des Geheimnisses,* 103-115.

WUNDER Heide. *Friedrich von Spee und die verfolgten Frauen,* 117-131.

JEROUSCHEK Günter. *Vom Schadenszauber zum Teufelspakt: Friedrich Spees Kampfschrift gegen ein Gesinnungsstrafrecht,* 133-154.

KNEBEL Sven K. *Naturrecht, Folter, Selbstverzicht. Spees «Cautio criminalis» vor dem Hintergrund der spätscholastischen Moralphilosophie,* 155-189.

KITTSTEINER Heinz Dieter. *Spee – Thomasius – Bekker: «Cautio criminalis» und prinzipielles Argument,* 191-218.

BATTAFARANO Italo Michele. *Spees «Cautio criminalis»: Vernunft und Empirie gegen «auctoritates et loci communes»,* 219-232.

1486 SCHNEIDER Bernhard. *Spee-Rezeption in Südwestdeutschland: Die Lieder Friedrich Spees in der Gesangbuchtradition der (Erz-)Diözese Freiburg und Rottenburg.* Freiburger Diözesan-Archiv 112 (1992) 87-115.

1487 *Spee-Bild.* Düsseldorf-Kaiserswerth (Kath. Kirchengemeinde St. Suitbertus) 1992 8° 16.

1488 SUDBRACK Josef S.I. *Friedrich von Spee.* Geist und Leben 66 (1993) 73-78.
A propos des récentes publications sur F. Spee.

Stansel Valentin 1621-1705.
Voir n° 371.

1489 CASANOVAS Juan S.I. – KEENAN Philip C. *The observations of comets of Valentine Stansel, a seventeenth century missionary in Brazil.* AHSI 62 (1993) 319-330.

Stein Johannes 1871-1951.

1490 KORT Jules de S.I. *Stein, Johannes Wilhelmus Jacobus Antonius.* Biografisch Woordenboek van Nederland 3 (1989) 568-569.

Suárez Cipriano 1524-1593.

1491 PALLAVICINO Ferrante. *La retorica delle puttane.* A cura di Laura COCI. Parma (Fondazione Pietro Bembo) 1992 8° CXX-230.
Le titre complet de l'ouvrage: «La retorica delle puttane, composta conforme li precetti di Cipriano ...». A propos des relations avec l'ouvrage de C. Suárez voir dans l'introduction pages XXXII-XL et l'appendix I, 191-198.

Suárez Francisco 1548-1617.
Voir n° 175 294 295.

1492 CEDRONI L. *Dalla «Communitas perfecta» alla democrazia politica. Riflessioni sulla filosofia politica di Francisco Suárez.* Fenomenologia e società (1991) 3, 101-116.

1493 DAVIS Douglas P. *Suárez and the problem of positive evil.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 361-372.

1494 DOYLE John P. *Suárez on the unity of a scientific habit.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 311-334.

1495 DUTTON Blake D. *Suarezian foundations of Descartes' ontological argument.* Modern Schoolman 70 (1993) 245-258.

1496 FERNÁNDEZ BURILLO Santiago. *Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una metafísica del ser como «acción».* Espíritu 42 (1993) 45-54.

1497 GRACIA Jorge J. E. *Francisco Suárez: the man in history.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 259-266.

1498 GRACIA Jorge J. E. *Suárez and metaphysical mentalism: the last visit.* American Catholic Philosophical Quarterly 67 (1993) 349-354.

1499 GRACIA Jorge J. E. *Suárez and the doctrine of the transcendentals.* Topoi 11 (1992) 121-133.

1500 Gracia Jorge J. E. *Suárez's conception of metaphysics: a step in the direction of mentalism.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 287-309.

1501 Jáurregui R. *El concepto de ser en Suárez, Scot y Cayetano* Filosofía 1 (1991) 75-100.

1502 Kronen John D. *The importance of the concept of substantial unity in Suárez's argument for hylemorphism.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 335-360.

1503 Martínez María del Carmen. *La inmanencia del absoluto en Francisco Suárez.* Dans: *El hombre, inmanencia y transcendencia.* II (Pamplona, Universidad de Navarra 1991) 931-944.

1504 Martínez Albiach Alfredo. *Influencia cristiana en el derecho internacional desde Vitoria a Grocio.* Burgense 32 (1991) 343-390.
Voir: Francisco Suárez, 381-387.

1505 Noroña Carlos. *Suárez and the Jesuits.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 267-286.

1506 Sanz Santacruz Víctor. *La reducción suareciana de los trascendentales.* Anuario filosófico 25 (1992) 403-420.

1507 Sullivan T. D. and Reedy Jeremiah. *The ontology of the Eucharist [according to Suárez].* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 373-386.

1508 Treloar John L. S.I. *Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez.* American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991) 387-405.

1509 Wells N. J. *«Esse cognitum» and Suárez revisited.* American Catholic Philosophical Quarterly 67 (1993) 339-348.

Suriá Carlos 1900-1991.

1510 Grases Pedro. *El Padre Carlos Suriá S.I. (1900-1991).* Dans son: *Un paso cada dia* (Caracas, Editorial Seix Barral 1993) 189-193.

Tachard Guy 1651-1712.

Voir nº 322.

1511 Vongsuravatana Raphaël. *Un jésuite à la cour de Siam.* Paris (France-Empire) 1992 8º 428.
A ce propos du même auteur:
La mission des jésuites français dans les Indes orientales à la fin du XVIIe siècle. Revue de l'Institut Catholique de Paris (1993) avril-juin, 161-170.

Tacquet André 1612-1660.

Voir nº 793.

1512 Palladino Franco. *Sulla teoria delle proporzioni del Seicento: Due «machinazioni» notevoli: «Le sezioni dei razionali» del galileiano G. A. Borelli, «Le classi di misure» del gesuita A. Tacquet.* Nuncius 6 (1991) 2, 33-81.

Tanner Jan 1623-1694.
Matěj 1630-1692.

1513 Kopecký Milan. *Bratří Tannerové.* Dans: *Rozhlasová univerzita svobodná Evropy* (Mnichov-Brno 1993) 194-200.
Traduction: Les frères Tanner.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

1514 Ballweg John M. *Undergraduates discover Pierre Teilhard de Chardin.* Horizons 19 (1992) 277-287.

1515 Baudry Gérard-Henry. *Pierre Teilhard de Chardin.* Dans: *Histoire des saints.* X (Paris, Hachette 1988) 146-152. – *Storia dei santi.* X (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 146-152.

1516 Carlotto Andrea. *L'oggetto formale nella fenomenologia di Teilhard de Chardin.* Futuro dell'uomo 20 (1993) 1, 57-81.

1517 Fila R. *Teilhard de Chardin und die christliche Eschatologie.* Folia theologica 3 (1992) 99-109.

1518 Galleni Lodovico. *Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin.* Zygon 27 (1992) 153-166.

1519 Giannoni Paolo. *Testo paolino e interpretazione teilhardiana.* Futuro dell'uomo 20 (1993) 2, 19-26.

1520 Haas Giulio. *Die Weltsicht von Teilhard und Jung. Gegensätze, die sich vereinen.* Olten (Walter) 1991 8° 156.

1521 Laird Martin S. *La messa sul mondo: Teilhard de Chardin e Salvador Dali.* Futuro dell'uomo 20 (1993) 2, 27-36.
Cf. AHSI 60 (1991) n° 1650.

1522 L'Arco Adolfo. *Teilhard de Chardin.* Santiago de Chile (Editorial Salesiana) 1984 12° 34. (= Héroes de nuestro tiempo 10).

1523 McCarthy Doran C. *Teilhard de Chardin.* Peabody, Mass. (Hendrickson Publishers) 1991 8° 150.
Cf. AHSI 47 (1978) n° 933.

1524 Matungulu Otene S.I. *Une métaphysique de l'union dans l'oeuvre de P. Teilhard de Chardin et une approche négro-africaine.* [Kinshasa 1993] 8° 114.

1525 Mohler James. *Teilhard and the cosmic host.* Emmanuel 98 (1992) 495-501.

1526 Poupard Paul. *Pierre Teilhard de Chardin. L'espérance ou la foi en l'amour (1881-1955).* Dans son: *XIXe siècle, siècle de grâce* (Paris, Éditions S.O.S. 1982) 231-248.

1527 Renault Philippe. *Lecture d'une métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin.* Bulletin de littérature ecclesiastique 94 (1993) 3, 95-100.

1528 RUSSELL John M. *Sanctified matter: Teilhard's spirituality of material existence.* Studies in Formative Spirituality 12 (1991) 355-369.

1529 SAGE Alan. *Teilhard and ecological spirituality.* Teilhard Review 28 (1993) 1, 11-14.

1530 SALES Michel S.I.. *La présence du Christ dans l'action humaine selon Pierre Teilhard de Chardin.* Christus 40 (1993) 443-454.

1531 SARÀ Michele. *Teilhard de Chardin e la nuova visuale olistico-strutturalista dell'evoluzione.* Futuro dell'uomo 20 (1993) 1, 83-93.

1532 TASSONI BERNARDI Anna Maria. *Il pensiero di Teilhard de Chardin attraverso il suo linguaggio metaforico.* Futuro dell'uomo 20 (1993) 1, 33-55.

1533 TRENNERT-HELWIG Matthias. *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhard de Chardins.* Freiburg (Herder) 1993 8° XIV-552. (= Freiburger theologische Studien 153).

Terreros y Pando Esteban de 1712-1782.

1534 ÁLVAREZ DE MIRANDA Pedro. *En torno al «Diccionario» de Terreros.* Bulletin hispanique 94 (1992) 559-572.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

1535 ARICÒ Denise. *Le maschere animali tra etica e politica. «La politica di Esopo frigio» di Emanuele Tesauro.* Filologia e critica 16 (1991) 344-400.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

1536 COLOMBO Angelo. *Due lettere inedite di G. Tiraboschi (e una questione di cultura ferrarese del Cinquecento).* Archivio storico bergamasco 4 (1984) 245-256.

1537 COLOMBO Angelo. *Fortuna ottocentesca del giudizio di G. Tiraboschi sul Settecento letterario.* Archivio storico bergamasco 3 (1983) 251-264.

Tornaco André de 1611-1660.

1538 GUÉRIN Pierre S.I. *Notes complémentaires sur la famille de Tornaco. Trois pères jésuites à Liège au XVIIe siècle.* Parchemin 57 (1992) 72-75.

Le deuxième, Christophe de Tornaco (né en 1624) fut jésuite de 1642 jusqu'en 1656. Le troisième fut Pierre Creÿr (1647-1673), «fils de Jean et Maximilienne de Tornaco».

Troncoso Marino 1945-1991.

1539 *Sacerdocio y literatura. Vida y obra de Marino Troncoso.* Universitas (1992) julio-diciembre, 6-8.
Bitácora de vida, 9-14.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

1540 George Tyrrell. *Tradition and the critical spirit. Catholic modernist writings.* Selected and introduced by J. C. LIVINGSTON. Minneapolis (Fortress Press) 1991 8° XL-208. (= Fortress texts in modern theology).

1541 McCarthy T. A. *Study of George Tyrell's final position on dogmatic development in the light of modern Catholic theology.* Dissertation at Fordham University, Bronx, NY 1991 4° 189.

Vaišnys Juozas, né en 1915.

1542 *50 metų [kunigystės jubiliejus T. Juozo Vaišnio S.I.]* Laiškai Lietuviams 44 (1993) 325-355.
Traduction: 50e anniversaire [de sacerdoce du P. J. V.].

Valignano Alessandro 1539-1606.
Voir n° 765.

1543 Moran J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan.* London and New York (Routledge) 1993 8° xii-238.

Van Hencxthoven Emiel 1852-1906.

1544 Pattyn Pierre S.I. *Portrait du fondateur de la mission du Kwango, le P. Émile Van Hencxthoven (1852-1906).* Échos de la Compagnie de Jésus 50 (1992) 204-209 262-266; 51 (1993) 14-18.

1545 [Vanderghote Paul S.I.] *Een pionier vindt zijn weg.* Jezuïeten 51 (1993) 197-202. – *Het Kwango-epos.* 245-252.

Varillon François 1905-1978.

1546 Antinucci L. *Il mistero dell'eterna agonia di Dio. La proposta cristologica di François Varillon.* Asprenas 39 (1992) 519-528.

Vélaz José María 1910-1985.

1547 José M. Vélaz. *Cartas del Masparro.* [Introducción por Carmelo Vilda S.I.] Caracas 1987 4° 264.

Verbiest Ferdinand 1623-1688.

1548 *The «Astronomia europaea» of Ferdinand Verbiest S.I. (Dillingen, 1687).* Text, translation, notes and commentaries by Noel Golvers. Nettetal (Steyler Verlag) 1993 8° 548. (= Monumenta Serica, Monograph series 28).

Vieira António 1608-1697.
Voir n° 790.

1549 Bosi Alfredo. *Vieira e a cruz da desigualdade.* Novos estudos CEBRAP 25 (1989) out., 28-49.

1550 Margerie Bertrand de S.I. *António Vieira (1608-1697), missionnaire, prédicateur et «prophète».* Didaskalia 21 (1991) 415-459.

1551 Marques A. Soares. *A mulher nos sermões do Pe. António Vieira.* Máthesis 2 (1993) 121-141.

1552 Matos José Sarmento de. *Padre António Vieira.* Oceanos (1992) novenbro, 54-55.

1553 SILVA Janice Theodoro da. *A retórica do cativo: Padre António Vieira e a Inquisição.* Dans: *Inquisição.* (São Paulo, EDUSP 1992) 512-524.

1554 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Vieira e os Paulistas.* Dans son: *O anel e a pedra.* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia 1993) 349-354.

Vigneron Eugène 1734-1814
François 1731-1803.
Nicolas 1728-1790.

1555 VIGNERON M. *Trois prêtres, les frères Vigneron.* Cercle Royal d'histoire et d'archéologie d'Ath et de la région et musées Athois. Bulletin (1985) 300-304.

Viscardo y Guzmán Juan Pablo 1748-1798.

1556 GANDÍA Enrique de. *Prolegómenos a la independencia de la América hispana. Francisco de Miranda y Juan Pablo de Viscardo y Guzmán.* Investigaciones y ensayos 41 (1991) 15-64.

1557 GRASES Pedro. *Resuelto el enigma del abate Viscardo y Guzmán.* Dans son: *Obras.* 17 (Caracas, Seix Barral 1988) 411-414.

Wankenne André 1910-1993.

1558 DEROUAU W. S.I. *In memoriam. Le Père André Wankenne.* Études classiques 61 (1993) 193-194.
Ouvrages du Père A. Wankenne, 194.

Warszawski Józef, né en 1903.

1559 WARSZAWSKI Józef S.I. («Ojciec Paweł») *Z kazalnic przygodnych.* Warszawa (Przegląd Powszechny) 1993 8° 512.
Voir: Biogram ks. Józefa Warszawskiego T.J., 13-16; Bibliografia przedmiotowa, 17.
Traduction: Des sermons occasionnels. – Parmi eux 2 sermons sur St. Stanislas Kostka (189-197 et 359-367) et un sur le P. Tomasz Rostworowski (409-413).

Well Johannes van 1866-1943.

1560 JÄGERS Guy J. M. *Pater en poëet: Johannes van Well (1866-1943) en Pierre Kemp (1886-1967). Een literatuurhistorische studie.* Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg 128 (1992) 68-120.

Wicki Josef 1904-1993.

1561 FREI Eugen S.I. *P. Josef Anton Wicki S.I.* Stella-Heft 14 (1993) 495-498.

Woronicz Jan Paweł 1757-1828.

1562 PANUŚ Kazimierz. *Bóg i historia w kazaniu J. P. Woronicza, wygłoszonym 3 maja 1807 roku.* Analecta cracoviensia 25 (1993) 325-331.
Résumé: Gott und Geschichte in der Predigt von J. P. Woronicz vom 3. Mai 1807, 331.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.
Voir n° 254 415 557.

1563 CORREA CASTELBLANCO Jaime S.I. *San Francisco Javier.* La Florida (San Pablo) 1993 8° 208-[14].

1564 LEITE António S.I. *Francisco Xavier. A sua vida e o seu tempo de Georg Schurhammer S.I.* Brotéria 137 (1993) 460-466.
A propos de la traduction espagnole signalée dans AHSI 62 (1993) nº 1828.

1565 MARGERIE Bertrand de S.I. *João de Lucena, Francisco de Sousa, historiens et théologiens du ministère apostolique de saint François Xavier.* Didaskalia 21 (1991) 331-362.

1566 MELCHIOR-BONNET Sabine. *François Xavier.* Dans: *Histoire des saints.* VIII (Paris, Hachette 1987) 109-117.
Francesco Saverio. Dans: *Storia dei santi.* VIII (Milano-Paris, Grolier Hachette 1991) 124-132.

1567 MESANZA RUIZ DE SALAS Bernardo de. *Efemérides del viaje de Francisco Xabier a las «Indias» en pleno siglo XVI.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 48 (1992) 159-160.

1568 RODRÍGUEZ SOUQUET Carlos A. *San Francisco Javier y la salvación de los infieles. Análisis teológica de su predicación misionera.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana 1993 8º 648. L'extrait: Roma (Tip. Pol. PUG) 1993 8º 124.

1569 SCHÖLLER Bernadette. *Eine wiederentdeckte «Wundervita» des hl. Franz Xaver.* AHSI 62 (1993) 313-318, 2 pl.

1570 SERRÃO Vitor. *Quadros da vida de S. Francisco Xavier.* Oceanos (1992) novembro, 56-69.

1571 YŪKI Ryōgo S.I. *St. Francis Xavier. Zabieru.* Nagasaki (Seibō no Kishisha) 1993 12º 256.

Zaccaria Francesco Antonio 1714-1795.

1572 STEFANI A. *Anton Francesco Zaccaria e la «Storia letteraria d'Italia».* Tesi all'Università di Venezia 1989.

Zipoli Domenico 1688-1726.

1573 STEVENSON Robert Murrell. *Zipoli's transit through dictionaries: a tercentenary remembrance.* Inter-American Music Review 9 (1988) 2, 21-89.
Transcription de la «Missa in F» de Zipoli, 35-89.

Żukotyński Włodzimierz 1864-1949.

1574 DAROWSKI Roman S.I. *Ks. Włodzimierz Żukotyński S.I. (1867-1949), biolog (entomolog) i meteorolog.* Rocznik Tarnowski (1992) 147-150.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1993

I. Notizie IHSI.

Nel mese di ottobre è cambiato il direttore dell'Istituto. Al posto del p. Charles E. O'Neill della provincia di New Orleans, è subentrato il padre László Szilas, della provincia ungherese. Sono arrivati per un soggiorno temporaneo, con lo scopo di aiutare nella stesura del Dizionario Storico, i seguenti membri della Compagnia di Gesù: Walter P. Krolikowski; Stephen Corder; Robert S. Gerlich; Jaime Roig del Campo; José Luis Ramos Sáez; Luis Tampe; Christopher J. Viscardi. Sono altresí venuti in qualità di borsisti i seguenti padri: Francis P. Sullivan, Stanislaw Obirek, Inniah Tharigopula. Il padre Vladimir Horvat, borsista, ha prolungato il suo soggiorno.

L'Istituto ha un nuovo membro nella persona del padre Mark A. Lewis. Sono invece partiti i padri González Lomba e Thomas McCoog, che si trova ora in Inghilterra, per lavorare in un archivio. Il padre Miquel Batllori è diventato membro affiliato della Société des Bollandistes ed ha ricevuto la laurea «honoris causa» della Universidad Nacional de Educación a distancia (Madrid), sede di Cervera 8.05 con il discorso «Les borles del doctorat a la Universitat de Cervera».

Il padre Mario Scaduto ha pubblicato il volume *L'opera di Francesco Borgia 1565-1572* (Storia della Compagnia di Gesù in Italia vol. V), ed. «La Civiltà Cattolica», Roma 1992, che è stato fatto oggetto di presentazione e di dibattito in una tavola rotonda tenutasi il 22 gennaio 1993 nella sede de La Civiltà Cattolica. Il titolo della tavola rotonda era «Dal potere alla Grazia. San Francesco Borgia. Terzo generale della Compagnia di Gesù». Moderatore del dibattito è stato il padre Gian Paolo Salvini SI, Direttore de la «Civiltà Cattolica». Hanno parlato rispettivamente i professori: P. Miquel Batllori SI, Prof. emerito della Pontificia Università Gregoriana, e Alberto Monticone, ordinario di storia moderna alla Sapienza (Roma).

I governi autonomi della Catalogna di Valencia e delle Baleari hanno patrocinato l'edizione delle opere complete di P. Batllori. Il volume II (primo stampato) è stato presentato nell'Aula Magna dell'Università di Valencia il 31 ottobre. Si trovano già in seconde bozze i voll. I, III e IV (quest'ultimo sui Borgia) da pubblicarsi rispettivamente nei mesi di febbraio, aprile ed ottobre del 1994. Si tratta di riedizioni rivedute ed aggiornate. Sono ancora in seconde bozze una ristampa accresciuta dell'opera *«El abate Viscardo»*(Madrid, Mapfre) e una raccolta di cinque lezioni sulla storia dei suoi scritti (Universidad de Gerona, Instituto Ferrater Mora).

È uscito il volume *La cultura del Renaixement. Homenatge al pare M. Batllori* (= Manuscrits. Revista d'Historia Moderna, Monografies Manuscrits, 1). Sono aumentati i contributi del simposio del febbraio 1992 al dipartimento di Storia Moderna dell'Università di Barcellona (cfr. AHSI 93, p. 539) dedicato in omaggio al p. Batllori, avendo

per soggetto «La cultura del Rinascimento in Spagna», con motivo del centenario della nascita di Luis Vives.

I libri pubblicati nell'Istituto Storico nell'anno 1993 sono stati i seguenti: MHSI *Monumenta Proximi-Orientis* II *Égypte (1547-1563)*. Ed. Charles Libois SI.

Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae SI VI *(1700-1717)*VII *(1718-1733)*. Ed. P. L. Lukács.

È uscito il volume di BANGERT William V. SI. *Jerome Nadal SI 1507-1580. Tracking the first generation of Jesuits.* Edited and completed by Thomas MCCOOG SI. Chicago (Loyola University Press) 1992 8° XIV-402.

Il padre Miquel Batllori ha partecipato al simposio di Storia Religiosa di Catalogna, 23/IX. Discorso di chiusura. Solsona, Palazzo episcopale. Ha inoltre partecipato al III Congresso di Storia di Catalogna, presidenza della sezione «Les institucions relligioses» 13/XII Facoltà di Geografia e Storia dell'Università di Barcellona.

Il padre László Szilas ha preso parte al Giubileo a Székelyudvarhely-Odorheiu Secuiesc in Romania, tenutosi fra il 26 e il 30 maggio. Il Liceo Áron Tamási festeggiava il 400 anniversario della fondazione, ad opera del gesuita ungherese Gergely Vásárhelyi.

II. CONVEGNI ED ESPOSIZIONI.

Fra il 28 ed il 30 aprile 1993 L'Università degli studi di Chieti «Gabriele D'Annunzio», Facoltà di Lettere e Filosofia, si è fatta promotrice di un Convegno Internazionale dal titolo «Christoph Clavius e l'attività scientifica dei Gesuiti nell'età di Galileo». Il Convegno si è caratterizzato per l'ampiezza e la ricchezza dei contributi volti a collocare l'opera del Clavius nella storia della scienza durante il XVI secolo ed a caratterizzarne le attività secondo le sfaccettature più specifiche e la fortuna storico-scientifica. In merito all'analisi della personalità e dell'attività filosofico-scientifica del Clavius, giova segnalare i seguenti contributi: G. LUCCHETTA, «Aristotelismo e Platonismo nella filosofia della matematica di Clavius»; J. CASANOVAS SI, gesuita della Specola Vaticana, che ha parlato su «Clavius come astronomo», P. TABARRONI, «Dal sistema tolemaico a quello ticonico. Il ruolo della scuola del Clavius». Quanto ai contributi ed alla fortuna del matematico nelle diverse aree di penetrazione geografica della sua opera, si possono altresí segnalare: I. IANNACCONE, «Il contributo della scuola di Clavius in Cina», A.C. GARIBALDI, «Il problema della quadratrice della matematica dei gesuiti da Clavius in poi»; R. MOSCHEO, «La matematica dei Gesuiti nel meridione: Clavius e F. Maurolico»; R. GATTO, «L'attività scientifica dei gesuiti a Napoli nei secoli XVI e XVIII»; A. ROMANO, «Il Collegio Romano e l'organizzazione dell'insegnamento matematico nei collegi gesuitici francesi (1580-1643)».

Occorre rilevare come sul positivo esito dei lavori del Convegno abbia influito l'attenta opera di coordinazione e di organizzazione di Ugo Baldini, studioso di Clavio, ed editore del suo epistolario, opera imprescindibile per quanti vogliano realmente studiarne la penetrazione e l'influsso nelle aree della cultura europea.

Il 28 maggio si è tenuto un simposio scientifico a Székelyudvarhely-Odorheiu Secuiesc in Romania, dove è stato trattato il tema della Compagnia di Gesù. Sono intervenuti al riguardo: Antal MOLNÁR «Gli inizi della residenza gesuitica in Széklyudvarhely alla metà del '600»; Emese EGYED «La poetica di Dávid Baróti Szabó SI (1739-1819)», che fu allievo del Collegio.

Nei giorni 8-9 ottobre sono state dedicate due giornate di intensi lavori al tema «Il Cristianesimo in Cina nei secoli XIII-XX». I lavori si sono svolti a Napoli nell'Hotel Isola di Lauria, Sala Convegni. Il simposio, centrato su temi storici e di sviluppo dell'attività missionaria cattolica in un amplissimo arco storico, si segnala alla nostra attenzione per

almeno tre contributi: quello del p. CASANOVAS SI, della Specola Vaticana, che ha parlato sul «Missionariato Scientifico nella Cina dei secoli XVII-XVIII» e del prof. I. IANNACCONE, del Dipartimento di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale di Napoli, che è intervenuto sugli «Apporti scientifici e missionariato nella Cina dei secoli XVII-XVIII». A questi si deve aggiungere il prof. Michele FATICA, del dipartimento di Filosofia e Politica, Istituto Universitario Orientale, Napoli, che ha tenuto una relazione su «I missionari in Cina, i periodici della Repubblica delle lettere e le lotte di tendenza per l'egemonia culturale nell'Europa Cattolica (1700-1750)».

Al tema della Compagnia di Gesù in Piemonte è stata dedicata una giornata di studio a Vercelli, il 16 ottobre. Hanno organizzato il Convegno dal titolo «La Compagnia di Gesù e la Società Piemontese. Collegi, fondazioni e tentativi nel Piemonte Orientale: Alessandria, Arona, Biella, Casale, Castelnuovo Scrivia, Novi Ligure, Novara e Vercelli», il padre Michele Casassa SI, M. Cassetti e Bruno Signorelli.

Il Convegno di Vercelli è nato con lo scopo di studiare una parte delle vicende della Compagnia all'epoca dell'Antico Regime e della Restaurazione. I relatori, coordinati da S.E. Tarcisio Bertone arcivescovo di Vercelli, e dal p. Giacomo Martina SI, della Pontificia Università Gregoriana, hanno trattato questi problemi particolari dopo che il P. Michele CASASSA SI aveva tracciato una panoramica su «La Compagnia di Gesù nel Piemonte Orientale nei secoli XVI-XVIII». L'opera di ricerca iniziata nel 1993 avrà un seguito negli anni 1994 e 1995.

Ancora alla Cina è stato dedicato un Convegno nell'ambito del «Project Europe in China. Scientific, Religious and cultural interaction during the XVIIth and XVIIIth centuries», dal titolo «Western Humanistic culture presented to China by Jesuit missionaries during the XVIIth and XVIIIth centuries». Organizzatore del simposio tenutosi a Roma fra il 25 ed il 27 ottobre del 1993, è stato il prof. G. Bertuccioli.

Il Convegno si è segnalato per l'alta qualità scientifica dei suoi contributi, che hanno spaziato dai temi teologici e storici, come la Controversia sui Riti, ad altri più filosofici, quali quello del LACKNER «A reconsideration of the treatise on memory», a quello sulla retorica nella Cina dei tardo Ming, fino al problematico titolo dell'intervento di LIBBRECHT «Did the jesuits bring obsolete science to China?».

Il 17 novembre 1993 nell'Aula delle Tesi della Pontificia Università Gregoriana è stato presentato il Ritval Rimski, Rituale Romano di Papa Paolo V (1614), tradotto in lingua croata dell'epoca dal R.P. Bartolomeo Kašić SI, già alunno del Collegio Romano dell'Urbe e pubblicato dalla Tipografia della Congregazione di Propaganda Fide in Roma nel 1640.

Sul tema dei contributi linguistico-lessicografici di Kašić e Jambrešić, gesuiti croati, sono intervenuti i professori Sante Graciotti, Janja Jerkov e Mario Capaldo, con una conferenza tenutasi nell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» «Due Gesuiti croati tra filologia e attività missionaria».

Si segnala infine il Convegno Internazionale «Homo Adriaticus»: «Identità culturale e autocoscienza attraverso i secoli», Ancona 9-12 novembre 1993. In questo ambito dei rapporti fra la cultura italiana e la dalmata, giova mettere in rilievo il contributo del p. V. HORVAT SI «I lessicografi gesuiti del seicento fra le due sponde».

III. NECROLOGI

Domkapitular Dr. Anton ARENS war ein Priester des Bistums Trier. Er ist am 17. Oktober 1926 in Obermehlen geboren, am 2. August 1953 in Trier zum Priester geweiht worden und ebendort am 10. Mai 1993 gestorben. Fast 25 Jahre lang war er in der

Priesterausbildung seiner Diözese führend tätig. Als großer Verehrer Friedrich von Spees beschäftigte er sich mit seinem Leben und Wirken eingehend. Im Jahre 1980 entdeckte er bei Ausgrabungen in der Grablege der Jesuiten unter der Seminarkirche Spees Grab. Seinem Wunsch entsprechend wurde Anton Arens in der Spee-Krypta beigesetzt.

El padre Ignacio ELIZALDE ARMENDARIZ, nacido en Argüedas (Navarra) el 18 septiembre de 1913, ingresó en la Compañía de Jesús el 2 de octubre de 1930, en la provincia de Castilla, y murió en Bilbao el día 25 de mayo de 1993.

Profesor de historia de la literatura española en la Universidad de Deusto, escribió articulos sobre San Ignacio en la literatura española. Uno de sus últimos libros, dedicado a Coloma, se titula «Concepción literaria y socio-política de la obra de Coloma» (cfr. AHSI 62 [1993] 345).

Le P. Jacques KLUYSKENS est né à Gent (Gand) le 7 décembre 1919; entré le 23 septembre 1938 dans la Province belge septentrionale, il est décédé le 15 décembre 1993 à Gent.

Docteur en philosophie classique, il a enseigné dans les classes d'humanités. Il a écrit pour notre revue un article: «Les années passées par Juste Lipse chez les jésuites à Cologne» (AHSI 42 [1973] 312-321).

P. Otto LEISNER aus der Österreichischen Provinz ist am 24. Oktober 1901 in Wien geboren, am 9. Oktober 1923 in die Gesellschaft Jesu eingetreten und am 13. August 1993 in Wien-Kalskburg gestorben. Zuerst war er an zentraler Stelle in den Marianischen Kongregationen tätig. Dann lehrte und lebte er seit 1954 fast bis zu seinem Tod am Aloisiuskolleg in Linz. Zeitlebens interessierte er sich für das Schultheater und wurde ein anerkannter Fachmann für das Schul- und Laienspiel in Oberösterreich und Ratgeber der Oberösterreichischen Regierung für diese Fragen. Auch dem Jesuitentheater widmete er einige Arbeiten.

El padre Rafael OLAECHEA ALBÍSTUR, nacido en Lesaca el 29 de noviembre de 1922, ingresó en la Compañía de Jesús en 1944 en Loyola, y murió el 3 de agosto de 1993 en Loyola.

Cursó la carrera de historia en la Universidad de Innsbruck donde se doctoró en 1958, y desde 1963 empezó a impartir sus enseñanzas en el Departamento de Historia Contemporánea de la facultad de letras de Zaragoza.

Colaboró con nuestra revista redactando varios artículos: sobre Gregorio Iriarte, ex SJ, hermano del conde de Aranda AHSI 33 (1964) 157-234; sobre el Card. Lorenzana y los ex jesuitas AHSI 51 (1982) 80-160, y sobre Olóriz SI, AHSI 53 (1984) 221-52.

To Father Josef WICKI our review has already dedicated a commemoration and bibliography on the occasion of his eightieth birthday (AHSI 54 [1985] 473-496).

He was born at Zurich on 30 June 1904 and entered the Upper German Province of the Society on 15 September 1922. From 1935 to 1988 he lived and worked in our Historical Institute. In 1988 he returned to Feldkirch (Austria) in the Swiss Province because of ill health. After some time, he began to write reviews again, the last of which was published in Gregorianum in the year 1992.

Father Wicki died at Feldkirch on 18 February 1993. We shall publish the bibliography of the final phase of his life as a continuation of that of 1984.

BIBLIOGRAPHY

1981-1992

INDIA

Book

287-8 *Documenta Indica* XVII-XVII. *(1595-1597)*. Roma 1988 8° xx-x-62*-966 (= MHSI 132-133).

Articles

289 *The Castilian language in sixteenth century Portuguese India.* In: International Congress of human sciences in Asia and North Africa, Asia and colonial Latin America. México 1981, 69-76.

290 *As relações de viagens dos jesuítas na carreira das naus da Índia de 1541 a 1598.* In: II Seminário international de história indo-portuguesa. Actas. Lisboa 1985, 3-17.

291 *Finally the first stone of the professed house of «Bom Jesus» was laid on 13 January 1586.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 147 (1985) 15-24.

292 Reviews

AHSI 54 (1985) 198-200: *Documenta Indica* XVI (Roma 1984); 200-201: JACOB KOLLAPARAMBIL. *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653.* (Kottayam 1981).

NZM 42 (1985) 230-231: STEPHEN NEILL. *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707* (Cambridge 1984).

293 *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*: Gonçalves Sebastião. 21 (1986) 570-571.

294 *India in the historical writings of Daniello Bartoli.* Indica 23 (1986) 79-87.

295 *Das Schulwesen der Jesuiten in Portugiesisch-Indien 1599-1759.* AHSI 55 (1986) 33-85.

296 *Die Synoden der Thomaschristen (auch Syromalabaren genannt) (1583-1603).* Annuarium historiae conciliorum 18 (1986) 334-447.

297 Review

NZM 42 (1986) 154-155: *History of Christianity in India.* I. A. MATHIAS MUNDANAN. *Indian Christians Search for Identity and Struggle for Autonomy* (Bangalore 1984).

298 Review

NZM 43 (1987) 156-158: STEPHEN NEILL. *A History of Christianity in India 1708-1858* (Cambridge 1985).

299 *The Jesuit residence of St. John in San Thome – Mylapore, Madras, 1549-1698.* In: Jesuit presence in Indian history. Anand 1988, 53-65.

300 *P. Gaspar Berze S.I. (1515-1553) nach der Darstellung des P. D. Bartoli S.I.* NZM 44 (1988) 218-232.

301 *La formazione della gioventú indo-europea a Goa.* In: Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. Milano 1988, 47-60.

302 *Influenze della civiltà europea su quella indiana nel '500 e '600.* Ivi 25-36.

303 Reviews

NZM 44 (1988) 70-71: ULRICH M. DEHN. *Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung.* Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung zu politischer Theologie im gegenwärtigen Indien (Frankfurt-Bern-New York 1985); 71-72: JAKOB KAVUNKAL. *To gather them into one.* Evangelization in India today. A process of building community (Indore 1985); 307-308: ALBRECHT FRENZ und JOSÉ PUNNAMPARAMBIL. *Bote zwischen Ost und West.* Dr. Hermann Gundert Welt Malayalam Konferenz (Ulm 1987); 312: MAHATMA GANDHI. *Aus der Stille steigt die Kraft zum Kampf.* Von der Macht des Gebetes (Freiburg-Basel-Wien 1987).

304 *Die Provinzkongregationen der Ordensprovinz Goa, 1575-1756.* Ein geschichtlicher Überblick. AHSI 58 (1989) 209-277.

VARIA

Articles

305 *Jorge Schurhammer S.I., sua vida e obra 1882-1971).* Boletim do Instituto Menezes Bragança 144 (1984) 1-16.

306 Reviews

AHSI 54 (1985) 207-208: GÉRARD GEIST. *Les européens en Éthiopie aux XVI et XVII siécles* (Nice 1983); 371-372: FRANZ H. MUELLER. *Heinrich Pesch.* Sein Leben und seine Lehre (Köln 1980).

Gregorianum 66 (1985) 372-373: MONIQUE MUND-DOPCHIE. *La survie d'Eschyle à la Renaissance* (Lovanii 1984); 583-584: *Renovatio et Reformatio.* Wider das Bild vom «finsteren» Mittelalter. Festschrift für MANFRED GERWING and GODEHAR RUPPERT (Münster 1985); 774-775: WILLIAM A. WALLACE. *Galileo and His Sources.* The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Sciences (Princeton 1984)); 779-780: *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften.* Herausgegeben von ANTON ARENS (Mainz 1984); 785-786: P. LUÍS FRÓIS S.I. *Historia de Japam.* Vol. V *(1588-1593)* (Lisboa 1984).

NZM 42 (1986) 233-234: WALTER GARDINI. *El cristianismo en Corea* (Buenos Aires 1983); 310-311: ADEL TH. KHOURY – PETER HÜNERMANN. *Friede – was ist das?* (Freiburg-Basel-Wien 1984).

307 – MIJO KORADE S.I. *Hrvatski penitencijari u Rimu od 1596 do 1773.* Vrela i Prinosi 16 (1986) 23-49.

308 *Daniello Bartoli, «L'Asia» I, Libro 7 sull'India.* In: Daniello Bartoli, storico e letterato. Ferrara 1986, 15-30.

309 Reviews

Gregorianum 67 (1986) 159-160: *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus.* Herausgegeben von ANDREAS BSTEH (Mödling 1984); 198-199: *Una vita per la giustizia.* Monsignor Luigi el-Pietro, prete per il mondo del lavoro. Antologia di scritti presentati da FRANCO BIFFI (Lugano 1984); 394: Bartholomew J. Murphy. *Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert.* Jesuiten in Deutschland, 1849-1872 (Frankfurt/M 1985); 581-583: ALFRED PLUMMER. *Conversations with Dr. Döllinger, 1870-1890.* Edited with Introduction and Notes by ROBRECHT BOUDENS (Leuven 1985); 583-585: HANNA-BARBARA GERL. *Romano Guardini, 1885-1968.* Leben und Werk (Mainz 1985); 588-589: ANTONY FERNANDO. *Buddhism Made Plain.* An Introduction for Christians and Jews. Revised Edition. With LEONARD SWIDLER (Maryknoll 1985); 589-590: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube.* Festgabe für HEINRICH DUMOULIN S.J. zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Herausgegeben von HANS WALDENFELS und THOMAS IMMOOS (Mainz 1985).

NZM 42 (1986) 297-298: LESSLIE NEWBIGIN. *Unfinished Agenda.* An Autobiography (Geneva 1985); 316-317: WALTER GARDINI. *El cristianismo en Corea* (Buenos Aires 1984).

310 *Die Jesuiten-Beichtväter in St. Peter, Rom, 1569-1773.* Ein geschichtlicher Überblick. AHSI 56 (1987) 83-115.

311 Reviews

AHSI 56 (1987) 224-225: LISELOTTE HÖFER. *Otto Karrer 1888-1976.* Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche (Freiburg 1985); 229-230: C.R. BOXER. *Portuguese Merchants and Missionaries in Feudal Japan. 1543-1640* (London 1986); 230: *A List of the writings of Charles Ralph Boxer published between 1926 and 1984* (London 1984).

Gregorianum 68 (1987) 440-442: ERICH KLEINEIDAM. *Universitas Studii Erffordensis.* Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil I: *Spätmittelalter 1392-1460* (Leipzig 1985); 442-443: PAUL SCHMITT. *La Réforme Catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)* (Paris 1985); 456 MAGISTRI ARTIUM ANONYMI, (c.1245-1250). *Lectura in Librum de Anima a quodam discipulo reportata.* Edidit RENATUS A. GAUTHIER (Grottaferrata 1985); 457: *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa Aurea.* Cura et studio JEAN RIBELLIER (Grottaferrata 1985); 782-784: ALBERTO POLVERARI. *Vita di Pio IX.* I. *Dalla nascita al 26 novembre 1848* (Città del Vaticano 1986); 784-785: LAMBERTO DE ECHEVERRIA. *Episcopologio Español Contemporaneo (1868-1985).* Datos biográficos y genealogía espiritual de los 585 Obispos nacidos o consagrados en España entre el 1 de enero de 1868 y el 31 diciembre de 1985 (Salamanca 1986).

NZM 43 (1987) 77-78: ANTOLIN V. UY. *The State of the Church in the Philippines and the Nuncio in Madrid* (St. Augustin 1984); 151: KARL J. RIVINIUS. *Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München* (Immensee 1985); 155: CHARLES-MARTIAL DE WITTE. *Les lettres papales concernant l'expansion potugaise au XVIe siècle* (Immensee 1986); 235-236: ROMUALDO RODRIGO. *Fuentes sobre los misioneros agustinos recoletos martirizados en el Japón* (Roma 1985).

312 *Le «Memorie» dei penitenzieri gesuiti di S. Pietro.* AHSI 57 (1988) 263-313.

313 *Marienlexikon*: Baldinucci, Antonio; Berchmans, Johannes; Berthieu, Jakob. Erzabtei St. Ottilien 1 (1988) 340 433 456.

314 Reviews

AHSI 57 (1988) 230-231: PETER WALTER. *Johann Baptist Franzelin (1816-1886), Jesuit, Theologe, Kardinal* (Bozen 1987).

Gregorianum 69 (1988) 188: MICHAEL LACKNER. *Das vergessene Gedächtnis.* Die Jesuitische Mnemotechnische Abhandlung Xigno Jifa (Stuttgart 1986); JOACHIM VENNEBUSCH. *Die theologischen Handschriften des Staatsarchivs Köln.* Teil 3: *Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek* (Köln 1983); 398: JAMES DARRAGH. *The Catholic Hierarchy of Scotland. A biographical list, 1653-1985* (Glasgow 1986); 399: *Anonymi Auctoris Theognosiae (saec. IX-X). Dissertatio contra iudeos.* Cuius editionem principem curavit MICHAEL HOSTENS (Turnhout 1986); 400: *Catholicisme.* Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille. Fascicule 50: Pie V-Plérôme (Paris 1986); 401: JOÃO DE BARROS. *Ropica Pnefma.* Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I.S. RÉVAH. 2 vol. (Lisboa 1983); 582-584: LUCIANA MARIANI ecc. *Angela Merici.* Contributo per una biografia (Milano 1986); 799: *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa.* A cura di IGNAZIO BALDELLI e di ANGIOLA MARIA ROMANINI (Roma 1986); 816-817: *Documenta Indica* XVII-XVIII (1595-1597) (Roma 1988).

NZM 44 (1988) 143: ANGE DE SAINT-JOSEPH, dans le siècle JOSEPH LABROSSE. *Souvenir de la Perse safavide et autres lieux de l'Orient (1644-1678)*, en version persan et européenne, traduits et annotés par Michel Bastiaensen (Bruxelles 1985).

315 *Marienlexikon*: Colombière, Claude de la; Franciskus Xaverius; Gárate Franz; González de Santa Cruz, Roque. 2 (1989) 79 518-519 578-579 680.

316 Reviews

Gregorianum 70 (1989) 182-184: MICHAEL E. WILLIAMS. *St. Alban's College, Valladolid.* Four Centuries of English Catholic Presence in Spain (London 1986); 381-382: *Daniello Bartoli, storico e letterato.* Atti del Convegno Nazionale di studi organizzato dall'Accademia delle Scienze di Ferrara, 18 settembre 1985 (Ferrara 1986); 596-597: WILLIAM ROPER. *Das Leben des Thomas Morus.* The Life of Sir Thomas Moore, Knighte (Heidelberg 1986); 816-817: APPONII *In Canticum Canticoerum Expositionem.* Ediderunt B. DE VREGILLE et L. NEYRAND (Turnhout 1986. – APPONIUS. *In Canticum Canticorum expositio.* Curante CETEDOC (Universitas Catholica Lovaniensis) (Turnhout 1986).

Zeitschrift für katholische Theologie 111 (1989) 377-378: *Theologie im Dienst der Weltkirche.* Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin. Hg. von WERNER PRAWDZIK (Nettetal 1988).

317 Reviews

Gregorianum 71 (1990) 210-211: Correspondance de Fénelon. Tome VI: *Le procès romain des Maximes des saints (3 Août 1697-31 Mai 1698).* Texte établi par JEAN ORCIBAL. Tome VII: *Commentaire* (Genève-Paris) 1987; 402-403: *Grégoire le Grand.* Centre Culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982 (Paris 1986); 799-800: *Freitas, Frei Serafim de. Do Justo Império Asiático dos Portugueses.* De iusto imperio Lusitanorum Asiatico (Lisboa 1983).

Zeitschrift für katholische Theologie 112 (1990) 246-248: JOSÉ DE ACOSTA. *De procuranda Indorum salute.* Por Luciano Pereña /u.a./. Bd. 1: *Pacificación y colonización;* Bd. 2: *Educación y evangelisación* (Madrid 1984-1987); 248-249: *Zwischen Autonomie und Anlehnung.* Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. Hg. von ROMAN MALEK und WERNER PRAWDZIK (Nettetal 1988); 249-250: *Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans.* Beiträge und Dokumente (Neukirchen-Vluyn 1988); 250-251: ANDREAS ANANGGURU YEWANGOE. *Theologia Crucis in Asia.* Asia Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia (Amsterdam 1987); 251: ENRIQUE DUSSEL. *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika.* Aus dem Spanischen von Horst Goldstein (Mainz 1988); 251-252: ARNOLD JANSSEN. *Briefe nach Südamerika.* Bd. 1. *1890-1899.* Hg. und kommentiert von JOSEF ALT (Nettetal 1989); 253: *Antropologia e missionari a confronto.* A cura di UGO CASALEGNO (Roma 1988).

318 Reviews

Gregorianum 72 (1991) 170-171: *Noscere Sancta.* Miscellanea in memoria di Agostino Amore, OFM (+ 1982). A cura di ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO OFM (Roma 1985); 398-399: JOACHIM VENNEBUSCH. *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln.* Teil 4: *Handschriften der Sammlung Wallraf* (Köln-Wien 1986); 602: *Don Bosco.* Attualità di un magistero pedagogico. A cura di ROBERTO GIANNATELLI (Roma 1987); 797: Magistri GUILLELMI ALTISSIODORENSIS. *Summa Aurea.* Cura et studio JEAN RIBAILLIER (Grottaferrata 1987); 797-798: FRITZ HOFFMANN. *Crathorn.* Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text (Münster 1988); 798-799: JOHANN VON STAUPITZ. *Sämtliche Schriften.* Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Herausgegeben von LOTHAR GRAF ZU DOHNA und RICHARD WETZEL. Bd. I, Lateinische Schriften, 1: Tübinger Predigten. Bearbeitet von RICHARD WETZEL (Berlin-New York 1987); 799-800: GIOVANNI BOSCO. *Scritti editi e inediti,* III: *Scritti pedagogici e spirituali.* A cura di J. BORREGO ... (Roma 1987); 804-805: N. KOWALSKY OMI–J. METZLER, OMI. *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or «De Propaganda Fide»* (Roma 1988).

319 *Vorarbeiten für eine geplante Ausgabe der «Asia» des P.D. Bartoli SJ* (Fortsetzung). Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 20 (1988-1992) 72-114.

320 Review

Gregorianum 73 (1992) 175-176: ALBERTO POLVERARI. *Vita di Pio IX. Dall'esilio di Gaeta al Regno d'Italia* (Città del Vaticano 1987).

A. MANCIA – L. SZILAS S.I.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. Lukács. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J. A. de Polanco. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. Iparraguirre. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. Wicki (vol. 14-16 coed. J. Gomes). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. Jacobs. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. Calveras – C. de Dalmases. Romae 1969 (100).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. de Dalmases. Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. de Dalmases. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 8 10 59 61 62).
Mon. Ang. = *Monumenta Angliae.* Ed. T. M. McCoog. 2 vol. Romae 1992 (142 143).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. Zubillaga. Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. Lukács. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. Leite. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. Schütte. 2 vol. Ab vol. 2 J. Ruiz de Medina. Romae 1975-1990 (111 137).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. Zubillaga. 8 vol. Romae 1956-1991 (77 84 97 104 106 114 122 139).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. Campeau. 7 vol. Romae 1967-1993 (96 116 130 135 138 144 146).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. Lukács. 7 vol. Romae 1965-1992 (92 107 108 124 129 140 141).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. de Egaña (vol. 7 coed. E. Fernández, vol. 8 ed. E. Fernández). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Mon. Prox. Or. = *Monumenta Proximi Orientis.* Ed. S. Kuri. 2 vol. Romae 1989-1993 (136 145).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vol. (vol. ed. M. Nicolau), 1898-1962 (13 15 21 27 90).
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. Fernández Zapico. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. Schurhammer et J. Wicki. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

Sommervogel = Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

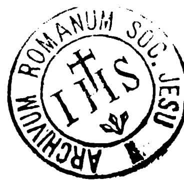
INDEX
VOLUMINIS LXIII

INDEX BIBLIOGRAPHICUS

Printed in Italy - Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Università Gregoriana - Roma
Piazza della Pilotta, 4 - 00187 Roma - Italy

ISSN 0037-8887

Finito di stampare il 23 giugno 1995
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma



NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).

Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).

Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).

Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. Lukács. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).

Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J. A. de Polanco. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).

Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).

Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).

Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).

Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. Iparraguirre. Romae 1955 (76).

Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. Wicki (vol. 14-16 coed. J. Gomes). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).

Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. Jacobs. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).

Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).

Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).

Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. Calveras – C. de Dalmases. Romae 1969 (100).

Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).

Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. de Dalmases. Romae 1977 (115).

Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. de Dalmases. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).

Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).

Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 8 10 59 61 62).

Mon. Ang. = *Monumenta Angliae.* Ed. T. M. McCoog. 2 vol. Romae 1992 (142 143).

Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. Zubillaga. Romae 1946 (69).

Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. Lukács. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).

Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. Leite. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).

Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. Schütte. 2 vol. Ab vol. 2 J. Ruiz de Medina. Romae 1975-1990 (111 137).

Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. Zubillaga. 8 vol. Romae 1956-1991 (77 84 97 104 106 114 122 139).

Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. Campeau. 7 vol. Romae 1967-1993 (96 116 130 135 138 144 146).

Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. Lukács. 7 vol. Romae 1965-1992 (92 107 108 124 129 140 141).

Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. de Egaña (vol. 7 coed. E. Fernández, vol. 8 ed. E. Fernández). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).

Mon. Prox. Or. = *Monumenta Proximi Orientis.* Ed. S. Kuri. 2 vol. Romae 1989-1993 (136 145).

Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vol. (vol. ed. M. Nicolau), 1898-1962 (13 15 21 27 90).

Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).

Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. Fernández Zapico. Romae 1948 (71).

Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).

Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).

Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. Schurhammer et J. Wicki. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

Sommervogel = Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.